جامعة الجيلالي بونعامة – خميس مليانة –
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
قسم: علوم إنسانية

الموضوع:

الفكر الفلسفي السياسي لعبد الرحمان ابن خلدون

مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر في العلوم الإنسانية، تخصص فلسفة

إعداد الطالبة:
– مجامعية فاطمة

تحت إشراف الأستاذ:
بلخيرة بوعلام

السنة الجامعية: 2016/2015

المقدمــــة:

اتسم الإسلام بمسحة شمولية تغطي جوانب الحياة المختلفة الإجتماعية والإقتصادية والسياسية لا لمجتمع معين ولكن للمجتمعات الإنسانية كافة.

وبعد توسع الدولة الإسلامية وتعانقها مع الحضارات الأخرى وضحن الحاجة لوجود مفكرين وفقهاء مسلمين لمعالجة الأوضاع السياسية التي استجدت فظهرن فئة من الفقهاء وعلماء الدين ومفكرين أين أولوا سياسة الحكم الإسلامي نصيبا من رائهم واجتهاداتهم وفتواهم ومن أهم المفكرين عبن الرحمان ابن خلدون.

يعد ابن خلدون من المؤرخين المسلمين الجديرين بدراسة آثاره العلمية بمختلف فروعها وتحليل ما جاء فيها من آراء وأفكار ومناهج لتكتشف حقيقة هذا الفكر، وهو من الأعلام المشهورين في تدوين تاريخ العالم الإسلامي.

هذا المفكر الذي ما ترك علما إلا كان من السابقين لدراسته ذلك أنه لم يكن مؤرخا فحسب بل عالما موسوعيا، شملت آثاره العديد من العلوم. وكان له آثر كبير في الفكر السياسي الإسلامي فهو أول من استطاع أن يتخلص السياسة من الإعتبارات الدينية، وأول من أدخل مبدأ العلمية الطبيعية في دراسة الظواهر التاريخية والسياسية والإجتماعية وحاول استخلاص القوانين الطبيعية التي تحكم قيام الدولة وزوالها وحاول وضع الدولة في إطارها الحضاري.

تناولت هذه الأطروحة المؤرخ ابن خلدون مبينة مكانته السياسية والتاريخية. فقد نسب إلى العديد من المعارف والعلم: فلسفة التاريخ وعلم الإجتماع والسياسة.

فما هي مقومات الفكر الفلسفي السياسي لابن خلدون؟ وما هي اهم النظريات التي يقوم عليها هذا الفكر؟

لتوضيح هذا الموضوع ودفع الغموض، ارتأينا إتباع منهج تحليلي وبناء على ما تقدم انحصرت دراستنا لهذا البحث في ثلاثة فصول رتبناها على النحو التالي:

- **الفصل الأول:** المعنون بـــ عبد الرحمان ابن خلدون وفكره السياسي.
- **الفصل الثاني:** فلسفة ابن خلدون.
- **الفصل الثالث:** العصر السياسي لابن خلدون.

المبحث الأول: السيرة التحليلية لحياة ابن خلدون والعصر الذي عاش فيه.

أولاً : عبد الرحمن ابن خلدون مولده ونشأته:

هو ولي الدين عبد الرحمان بن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمان بن خلدون. ولد عبد الرحمان بن خلدون في " تونس سنة 732هـ الموافق لـ 1332م".(1) ويرجع أصله إلى العرب اليمانية في حضر موت والظاهر أن ابن خلدون كان حرصاً على تأكيد انتمائه إلى أصل عربي فتجده يستهل مقدمته بعبارة: " يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه الغني بلطفه عبد الرحمان بن خلدون الحضري وفقه الله تعالي"(2) يكن أبا زيد ويلقب بولي الدين، وأشتهر بابن خلدون.(3) وسمي بابن خلدون نسبة إلى اسم أحد أجداده القدماء خلد المعروف بخلدون، وهو الجد الذي دخل إلى الأندلس.(4)

ينتمي عبد الرحمان ابن خلدون إلى "أسرة عربية عريقة من حضر موت(5) ذات ثروة ومكانة اجتماعية راقية وكان استقرار أسرته في تونس في منتصف القرن 17 هـ. "بسبب نزوحهم إلى بلاد المغرب أثناء الفتح العربي للأندلس"[6]، كانت أسرته من أنبل الأسر في إشبلية. "وأكثرها شهرة سواء في ميدان السيف أو القلم"(7) وكان ذلك من خلال مشاركتها في عدة معارك وكتاباتها المتعددة.

---

[1] - نادية كحلوش، مصطلحات العمران في مقدمة ابن خلدون، مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في الترجمة، كلية الآداب واللغات، جامعة منتوري قسنطينة، 2008-2009، ص 63.
[2] - ضياء الدين رجب شهاب الدين، الدار المصون بتهذيب مقدمة ابن خلدون، ص 73.
[3] - بندر رفيد العنزي، ابن خلدون ناقدا، مذكرة ماجستير في اللغة وآدابها، جامعة الشرق الأوسط، 2011-2012، ص14.
[4] - إسماعيل سراج الدين، ابن خلدون انجاز فكري متجدد، مكتبة الإسكندرية، ط1، 2008، ص 11.
[5] - إسماعيل سراج، مرجع سابق، ص 11.
[6] - رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ، عبن للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، د م، ط1، 2000، ص 58.
[7] - محمد فاروق النهبان، الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، 1988م، ص 31.

- يعتبر عبد الرحمان بن خلدون ذا ثقافة واسعة نظرا للمحيط الأسري الذي عاش فيه، والتعليم الذي تلقاه فقد "حفظ القرآن الكريم وهو يافع على يد الشيخ أبي عبد الله محمد ابن سعد ودرس العربية على يد ابيه و على يد عدد آخر من العلماء والمشايخ منهم: عبد الله محمد بن العربي الحصايري، وقرأ الحديث علي يد الشيخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن جابر"(1) وهذا ما جعله يلقب بالمفكر الموسوعي.
- أما عن رحلات عبد الرحمان بن خلدون، فقد كان كثير التنقل والترحال من بلد إلى آخر اعتقادا منه أن الرحلات التي كان يقوم بها تعتبر عامل من عوامل إكتسابه العلم والمعرفة، فقد سافر بذلك إلى "مدينة فاس بالمغرب لتلقي العلم علي يد علمائها، وعمل هناك في ديوان الأمير الحاكم، ثم انتقل إلى غرناطة عام 1368م، ثم إلى المغرب العربي، وأقام بمدينة بجاية بالجزائر عام 1364م، ثم هجر إلى مصر عام 784ه واستقر هناك في القاهرة في القضاء.(2)
- لم يكتف ابن خلدون بطلب العلم فقط خلال رحلاته التي كان يقوم بها، بل اشتغل في المجال السياسي وذلك " بتقلده أسمى المناصب من وزارة وسفارة وحجابة"(3) بالاضافة إلى اشتغاله بوظيفة القاضي وعرف آنذاك بعدله، كما عمل بالتدريس في أكثر البلدان التي حلّ بها، وكانت المساجد الكبرى والمدارس الشهيرة مقر لحلقات دروسه ومن أهم

[1] - رقية طه جابر العلواني، في منهج ابن خلدون في إصلاح العلمية التعليمية، ندوة ابن خلدون كلية الآداب، جامعة البحرين، دس، ص 12.
[2] - عامر مصباح، علم الإجتماع الرواد والنظريات، دار الأمة، الطبعة الأولى، الجزائر، 2010، ص 55
[3] - مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون، ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1986م، ص24.

الأماكن التي قام بالتدريس فيها "جامع القصبة في مدينة بجاية، جامع القرويين في فاس والجامع الأزهر في القاهرة".(1)

- بعد أن طال ترحال عبد الرحمان ابن خلدون، كانت عودته الأخيرة إلى مصر، حيث استقر بالقاهرة "واستلم منصبه كقاضي قضاة المالكية وبقي على ذلك حتى توفي في 26 من رمضان من سنة 808 هــ بالقاهرة"(2) وكان دفنه في مقابر الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة.(3)

ثانياً: أعمالـــه:

* لم يترك ابن خلدون مؤلفات كثيرة، حيث كان أثره الأدبي محدود بعدده، وضخما بمحتواه فلم تتجاوز مؤلفاته الثلاثة.(4) منها كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر ويشمل هذا الكتاب على مقدمة وثلاثة كتب.

أ- **المقدمة:** ويتضمن هذا الكتاب ستة فصول بعناوينها بالشكل التالي: (5)

- الفصل الأول: في العمران البشري.
- الفصل الثاني: في العمران والبدو والأمم الوحشية والقبائل.
- الفصل الثالث: في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية.
- الفصل الرابع: في البلدان والأمصار وسائر العمران.

---

[1] - نفس المرجع، ص22.
[2] - ضياء رجب شهاب الدين، الدّر المصوت بتهذيب مقدمة ابن خلدون، دار الفتح، ط1، الشارقة، 1995م، ص22.
[3] - حسن عبد الله بلا نبيلة، ابن خلدون وتراثه التربوي، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت- لبنان، 1984م ص 40.
[4] - محمد يسار عابدين، وعماد المصري، الفكر التنموي في مقدمة ابن خلدون، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، مج 25 العدد 1-1999م، ص 6.
[5] - رأفت الشيخ، مرجع سابق، ص 59-61.

– الفصل الخامس: في المعاش ووجوهه من الكسب الصنائع.

– الفصل السادس: في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقة.

ب– كتاب العبـــر: ويحتوي هو الآخر على ثلاثة كتب مقسمة إلى سبعة مجلدات وهي:(1)

– الكتاب الأول: يتضمن مقدمة قصيرة.

– الكتاب الثاني: في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم.

– الكتاب الثالث: في أخبار البربر ومواليهم.

ت– كتاب التعريف:

يعتبر هذا الكتاب نوع من المذكرات الخاصة بشخصيته ابن خلدون، "يحدثنا ابن خلدون في هذا الكتاب عن نسبه وتاريخ أسرته ثم عن نشأته وتربيته الأولى"(2)، حيث عرف هذا الكتاب الدقة والموضوعية في تأليفه، و "ذكر فيه معظم أحداث حياته التي تدينه كإشتراكه في مؤامرة ضد حاكم أو منافقة سلطان ليحصل عل ما يريد من السلطة والمال".(3)

ثالثـــاً: عصـــره:

لطالما اعتبر ابن خلدون من الشخصيات العربية الأكثر شهرة في الشرق والغرب، نظرا لعبقريته من خلال مؤلفاته وخاصة كتابه المشهور "مقدمة ابن خلدون"، أي جعلت منه شخصية تسلط عليه كل الأضواء، ويشير إنتجاه كل الأبصار.

---

[1] - نفس المرجع، ص 62.

[2] - ضياء الدين رجب شهاب الدين، مرجع سابق، ص 62.

[3] - رأفت الشيخ، مرجع سابق، ص 62.

إن دراسة الفكر الخلدوني، تفرض على الدراسيي ن التطرق إلى العصر الذي عاش فيه، وذلك من أجل معرفة الظروف التي كانت تحي بفره وجعلت منه رجل ذا شهرة عالمية، وقد تم تقسيم الإطار الذي ترعرع فيه ابن خلدون إلى عدة مجالات لتبيان تأثير كل جانب على فكره.

- **المجال السياسي:**

لقد شهدت فترة القرن 14م التي عاش فيها ابن خلدون، ما يعرف بالاضطرابات السياسية التي أدت إلى انحطاط العالم الربي والإسلامي وإنهياره، في مقابل ظروف العالم الإسلامي هذه كانت "النهضة الأوروبية في مرحلة مولدها، منهية مرحلة الظلام التي سادت أوروبا في العصور الوسطى"(1) وقد شهدت بذلك نهوض وانبعاث وتطور" فقد كان العالم العربي في عهد ابن خلدون مفككاً ومشتتاً تحكمه دويلات صغيرة لا تكاد تستقر دولة حتى تسقط أخرى تحت ضربات العدو ..... وتحولت الإمبراطورية الإسلامية من الحالة الهجومية إلى الحالة الدفاعية"(2)، لان ما هو معروف أن الإمبراطورية الإسلامية كانت من أقوى الإمبراطوريات من حيث جيوشها وأساليب دفاعها وهجومها محققة بذلك العديد من الإنتصارات، وكان يهابها العديد من الأعداء.

لكن الملفت للإنتباه في هذه الفترة أن الصراع والتفكك، لم يكن مقتصر فقط على الجانب الخارجي، بل كان داخلي أيضا، نظراً لما شاهدته بعض الدويلات من صراع وتصادم وتمرد الجماعات، فقد عاشت بذلك "البلاد العربية في انهيارها السياسي والثقافي جراء ما توالى عليها

[1] - رأفت الشيخ، مرجع سابق، ص 63.
[2] - نادية كحلوش، مرجع سابق، ص 18.

من محن وما تعاقب عليها من دويلات ([1])، هذا بالنسبة للعالم العربي، أما العالم العربي فقد كان على العكس تماماً "فقد حاول النهوض بنفسه وإنهمك في إصلاحها فإستمد القوة من تراث اليونان والرومان وغيرها من الحضارات"([2])، محاولة بذلك أن تبني حضارة لنفسها على أنقاض الحضارات الهاوية.

- **المجال الفكري:**

لقد أثرت الظروف السياسية السالفة الذكر على المجال الفكري، وهذا أمر طبيعي، لأن الأمن والإستقرار من العوامل التي تساعد على الإنتاج الفكري والنهوض به، لكن نظراً للحروب والصراعات التي عاشها العالم العربي أدى ذلك إلى تدني مستوى التطور الفكري، وكان من نتائج هذه الظروف السياسية ظهور "المذاهب والنزاعات الفكرية جعلت من الدين وسيلة لبلوغ الحكم، وبذلك تولد تفكير متحجر يدور في حلقة مفرغة ويهتم بالنقاشات التي لا تؤدي إلى مخرج كمشكلة القضاء والقدر وقدم العالم وصفات الله .... ([3])، وغيرها من المواضع التي أدخلت المفكرين المسلمين في دوامة يصعب الخروج منها هذا بالنسبة للبيئة الإجتماعية التي عاش فيها ابن خلدون، أما فيما يتعلق بأسرته فمن المعروف أن ابن خلدون ترعرع في وسط أسرة ذات ثقافة وعلم.

---

[1] - حنا الفاخوري، والجر تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل، ط3، بيروت، 1993م، ص 369.
[2] - نادية كحلوش، مرجع سابق، ص 20.
[3] - إسماعيل سراج الدين، مرجع سابق، ص 20.

- **المجال الإقتصادي:**

نظراً للإنحطاط السياسي والجمود الفكري في هذه المرحلة، فلم يسلم المجال الإقتصادي هو الآخر من عدوى الظروف المزرية، فالحالة الإقتصادية في العالم العربي وخاصة المغرب العربي شهدت "تراجع تجارة الذهب التي طالما مثلت مصدر الثروة له أما في العالم الغربي، فقد نهضت أوروبا عن طريق الرأسمالية التجارية حيث تخلت أوروبا الغربية عن البحر الأبيض المتوسط، للوصول مباشرة إلى مناطق إنتاج الذهب عن طريق المحيط الأطلسي (1)، من أجل استنزاف خيرات العرب.

- **المجال الإجتماعي:**

تميزت الحالة الإجتماعية ي الفترة التي عاش فيها عبد الرحمان ابن خلدون بالاضطراب والجشع والأنانية والسلب ...إلخ، نظراً إلى أن الحالة الإجتماعية التي سادت هذه الفترة، لها علاقة وطيدة بالحالة الفكرية المزرية "فلا شك أن تكون شقية تعسة لا يستقر فيها أحد بالإطمئنان"(2)، على إعتبار أن المجال الفكري الذي عرف الجمود والمجال الاقتصادي المتذبذب والمجال السياسي الذي دبّ فيه الاضطراب والاستقرار سيؤثر بشكل أو بأخر على المجال الإجتماعي.

[1] - نفس المرجع ، ص 21.
[2] - إسماعيل سراج الدين، مرجع سابق، ص 22.

المبحث الثاني: الدولة وأطوارها عند عبد الرحمان ابن خلدون.

أ/ إشكالية الدولة:

بحث ابن خلدون موضوع الدولة منذ نشأتها إلى سقوطها والمراحل التطورية المختلفة لهاتين المرحلتين ولكنه لم يقف على مفهوم محدد للدولة ذلك أنه درسها بمفهومها العام، حيث فرد بابا كاملاً في مقدمة تحث اسم (الدولة العامة).

إن الدولة عند ابن خلدون هي الغابة والقهر والوصول الى السلطة بأي عامل من العوامل، واعتبرها كيانا لتنظيم سياسة البشر إذ هي تحقق أمر العمران وربما تنظم سياسة البشر، ولذلك فالدولة عنده ترتبط أشد الإرتباط بما أسماه بنظرية العمران، ومادام العمران يرتبط بحياة البشر السياسية والإجتماعية فإن الدولة عنده تصل بطبيعة التكوين الإجتماعي للمجموعة البشرية المعنية وهي تقترب في معناها من الملك الذي يعني التقلب والقهر والتسلط.(1)

ولما كانت الدولة كيانا اجتماعيا كذلك "فإن ابن خلدون قد نظر إليها على أساس أنها وحدة اجتماعية تخضع لتأثيرات اجتماعية ومناخية واقتصادية وهو ما أطلق عليه طابع العمران مثل أحوال المعيشة وطبيعة المناطق التي تتواجد بها. فالدولة انعكاس على مختلف جوانب حياة البشر السياسية و الثقافية والإجتماعية رحلة حضارية في سلم التطور الاجتماعي (2)، والدولة في نظر ابن خلدون هي امتداد زماني ومكاني ومحدودة بأجيال متعاقبة تبتدئ بالنشأة وتنتهي

[1] - إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي، الحديث، دراسة فكرية فلسفية، دار الفجر، ط1 – مصر: 1999م، ص115-116.
[2] - عبد المجيد بوقربة، نحن والدولة مقاربات في الوعي السياسي العربي، منشورات الإختلاف، ط1، 2005م، ص118.

بالسقوط واعتبرها كحياة البشر وقد عبر عن تلك الأعمار مرة بالأجيال ومرة بالأطوار ومرة أخرى بالانتقال ولكل مصطلح مدلوله.

- **الجيل الأول:** تتسم فيه الدولة بطابع البداوة وشظف العيش ، فالبادية ومميزاتها في ما تتسم به الدولة في هذا الجيل من خشونة العيش وتمكن العصبية.

- **الجيل الثاني:** وفيه تتحول الدولة من صفة البداوة إلى صفة الحضارة بكل أوصافها المتناقضة، وهو ما يعكس صفة الانتقال التي ذكرناها، حيث الجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة.

- **الجيل الثالث:** ينقلب فيه حال الدولة من العز إلى الذل بسبب فقدان روح العصبة وعامل المدافعة ونسيان عهد البداوة والانغماس في الترف والنعيم ويضطر صاحب الدولة إلى الاستظهار بسواهم من أجل النجدة ويستكثر بالموالي حتى تنقرض الدولة ويطمع الطامعون فيها.

- **الجيل الرابع:** لا يكاد يذكره لأنه فقد الاحترام والسلطة والدولة تسير وفق نظام خاص وهو كالآتي:

أولا: الرئاسة: يتم فيه اختيار الحاكم تشريف لشخصيته وتقديرا لميزاته وأخلاقه الحميدة وموافقته الصارمة. وإن أصبح رئيسا يكون متبوعا من قبل رعيته وقد تتحول الرئاسة إلى سلطة مستبدة قاهرة إذا ساعدته الظروف السائدة حيث تجعله حاكم مستبد وهكذا يتحول النظام إلى حكم ملكي مستبد ويضع ابن خلدون شرط في الرياسة العصبية حيث قال "فلابد في الرياسة

على القوم أن تكون من عصيية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالاذعان والإتباع (1)

ثانيا: الملك:

ويكون متمسكا لحكم بالقوة ويكون وراثيا وهذا النوع من الحكم هو استبدادي.

وقد عرف ابن خلدون الملك بأنه منصب طبيعي للإنسان، وتكمن أهميته في القضاء على النزاعات والفوضى حيث قال: " الملك منصب طبيعي للإنسان، لأن قد بين أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم وعدوان بعضهم على بعض وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة، واستحال بقائهم فوضى دون حاكم يزع بعضم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم" (2)

ويقرر ابن خلدون على أن العدل هو أساس الملك ويرى أن استقرار الدول وتطورها وازدهارها هو نتيجة لتطبيق العدل في هذه الدول، ويرفض كل أنواع الظلم ويعتبرها سبب في انهيار وسقوط الدول ويبين ذلك في تحذيرهم عدم التعدي على ملكيات الرعايا "فإن الرعية المعتمرين في العمارة، إنما معاشهم ومكاسبهم من اعتمالهم ذلك، فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم واتخذوا سخريا في معاشهم، بطل كسبهم، واغتصبوا قيمة عملهم ذلك" (3).

[1] - ابن خلدون، المقدمة (تحقيق علي عبد الواحد وافي)، إج: ح، ص: 486.
[2] - ابن خلدون، المقدمة، إج :2، ص: 559. (تحقيق: علي عبد الواحد وافي).
[3] - د. محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية – دار الفكر، دمشق، 2010، ط1 ، ص 124.

ثالثا: الخلافة:

وهو منصب سياسي وديني في آن واحد جاء نتيجة ظهور الإسلام، والخليفة يسير في أحكامه بمقتضى القوانين الشرعية ولا يمكنه الخروج عنها، والخلافة هي الحكم الحقيقي لأنه ينظر في حكم الناس من الناحيتين الدينية والدنيوية، وهي الشريعة الوحيدة القادرة على تحقيق العدل والتعاون والمساواة (1). وقد عرف ابن خلدون الخلافة بقوله: " الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليها، إن أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا" (2).

وفي هذا الصدد فإن ابن خلدون يفرق بين الملك الطبيعي والسياسي والخلافة فيقول: "إن الملك الطبيعي هو حمل للكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية .... أو هي حراسة الدين وسياسة الدنيا" (3).

درس ابن خلدون موضوع قيام الدولة وفسر نشأتها ولأهمية موضوع الدول والنشأة طرق قيامها وسقوطها فإن ابن خلدون قد رصد عوامل قيام الدولة، وقسمها إلى قسمين: عوامل مادية، وأخرى معنوية، غير أنه جعل أهميتها عامل العصبية.

---

[1] - إدريس خضير، الفكر الإجتماعي عند ابن خلدون، ص: 143.
[2] - ابن خلدون، العبر، ج:ح، ص563.
[3] - إبن خلدون، المقدمة، ص: 338.

رابعا: العصبية:

تعتبر العصبية (1). القبلية أهم عامل لقيام الدول عند ابن خلدون نظرا لأهميتها في تحقيق التقارب والتآلف بين القبائل ذات العصبية المشتركة ودورها في توسيع النصرة والدفاع عن حدود القبائل المكونة للدولة، ونظرا لأهميتها قد خصها ابن خلدون في مقدمة عوامل قيام الدولة، كما قال بأن الرياسة لا تكون إلا بالغلب و هذا الاخير لا يتحقق الا بالعصبية اللتي تلحم الاجيال و تحقق الولاء والحلف " فلابد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحسن بغلب عصبية فيهم بالنسب إنما هو ملصق لزيق وغاية التعصب له بالولاء والحلف ... وهو على كل حال الإلصاق والرياسة لابد أن تكون موروثة عن مستحقها لما قلناه من التغلب بالعصبية" (2).

فالعصبية هي المحور الاجتماعي الأساسي الذي يشرح به ابن خلدون وقائع التاريخ في قيام الدول وسقوطها، ويدور حوله العوامل الاجتماعية الفرعية التي تساعد الدولة على القيام والاستمرار (3). ونتيجة من أقوال ابن خلدون فإن العصبية لها دور في تغيير وقائع المجتمع، وجعل هدفها الأسمى هو تحقيق الملك، وهي تنتج عن تلاحم رابطة النسب أو اصطناع من

---

[1] - إن مفهوم العصبية يرجع إلى معاني مختلفة، عن الزهدي قال: مثل علي الحسين (عليه السلام) عن العصبية؟ فقال: " العصبية التي يأتم عليها صاحبها، أن يرى الرجل شرار قومه خير من خيار قوم آخرين، وليس من العصبية أن يحب الرجل قومه، ولكم من العصبة أن يعين قومه على الظلم" [1] كما ترجمه ديسلان« Deslane » بروح التكاثف Esprit de crops الذي يظهر بين الأشخاص المنتسبين إلى المهنة الواحدة، اي الذين يمثلون كتلة، وجسما واحدا، وهناك من رأى أن العصبية مفهوم عقائدي لطبقة معينة هي البدو تريد التسلط على المدينة والفوز بالسلطة، وهناك من أخذ العصبية في مفهومها اللغوي وقال بأنها الرابطة الدموية.

[2] - المقدمة/ تحقيق أحمد جاد، دار الغد الجديدة للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1، القاهرة: 2014م ، ص: 131.

[3] - فوزية صعب المهيدب، الدولة الأموية، ص: 82.

ينوب عنهم من الموالي الذين يحققون أمر المناصرة والمدافعة، كما أنها أهم رابط يحقق أواصر التعاون في خدمة الدولة.

خامسا: الدين:

لد ابن خلدون أن للدين أثر كبير في تقوية الدولة، اذ " يعتبر عاملا حاسما في حياة المجتمع، وفي إرسال أسس الدولة وتدعيمها حيث يزيل الدين كل صراع وأخلاق ويؤلف بين القلوب، ويوحد الصفوف والأهداف بما يرسم لهم من صراط مستقيم ويوضح لهم معالم الحياة، وكل هذا يزيد الدولة قوة وتدعيما" (1).

ولأهمية الدين في قيام الحضارات، فإن ابن خلدون لم يفعل هذا العامل أيضا حيث جعل أصل الدولة العامة الذين إما من نبوة أو دعوة حق، وإن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة إلى قوتها " إن الدين عند ابن خلدون وفيكو ، هو أصل نشأة الدولة والحضارة وتطورهما، لأنه يجمع الناس تحت لواء عقائده، ويؤلف بينهم تحت كنف الإله والأنبياء المرسلين" (2).

ويمكن تقسيم العوامل الدينية إلى قسيمين: عوامل نسبية أخرى مذهبية، ففيما يتعلق بالنوع الأول فإن الزعيم المفدي يحاول بجميع الوسائل والحيل أن يسند شجرة نسبه (حتى ولو لم يكن عربي الأصل) إلى عهد ظهور الإسلام، وسيجعل نفسه منتميا إما إلى نسب الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه، وإما إلى واحد من الصحابة (3). وبهذا فالدين ذو اهمية بالغة في قيادة الناس و دفعهم إلى تأسيس الدول، وقد يكون مبنيا على أسس صحيحة وسليمة، فتحقق مقولة ابن خلدون

---

[1] - إدريس خضير، الفكر الإجتماعي عند ابن خلدون، ص: 150.
[2] - صلاح الدين بسيوني رسلان، السياسة والإقتصاد، عند ابن خلدون، كلية الآداب، جامعة القاهرة.
[3] - عبد الغني مغربي، الفكر الإجتماعي عند ابن خلدون، ص: 159.

بأنها دعوة حق، وقد تكون مذاهب باطلة ذات أغراض سياسية وعسكرية فقط، تؤدي إلى انشاء الدول مثلما حدث في دول الخوارج على اختلاف مذاهبها، ودول الشيعة على كثرة طرقها والدولة البرغواطية رغم انحرافها وبطلان عقيدتها، وغيرها من المذاهب الأخرى التي لم تبن على حق إلا أنها أدت إلى نشأة دول انتحلت مذهب لسنين طويلة وذلك لوجود عصبية قوية تساندها، وبهذا فإن الدين والعصبية عاملان يكمل أحدهما الآخر.

سادسا: القوة المادية:

إن الأسس التي تقوم عليها الدولة لا تقتصر على الجانب المعنوي فحسب، بل يجب أن تتوفر فيها شروط أخرى تعد ضرورية لقيامها، وهي العوامل المادية من المال والجند والثورة، وهذا ما آثار اهتمام ابن خلدون، إذ ركز عليها وجعلها عاملا مهما من عوامل قيام الدولة وقوتها فالحياة الإقتصادية لها أهميتها في حياة الأمم والدول التي تنمي اقتصادها، وترفع مستوى معيشة سكانها بما تقيمه من مشاريع مختلفة كالصناعة والتجارة وتشييد العمران(1).

سابعا: العوامل الطبيعية:

تقوم بعض العوامل الطبيعية بدور في تسهيل قيام الدول وهي مجتمعة في العوامل الجغرافية المتمثلة في الأرض والمناخ فالدولة التي تقوم في الصحراء، تختلف عن الدولة التي تقوم في بيئة معدلة وأثر في ذلك المدائن و العمران واختلاف المساكن وطريقة العيش، كما أن النقدية

[1] - إدريس خضير، الفكر الإجتماعي عند ابن خلدون، ص148.

عامل في تحديد أصناف البشر وقوتهم فالشجاعة بإعتبارها المحرك الأساسي في الحروب تختلف حسب قسوة العيش ورفاهيته .

ب/ أطوار الدولة:

أطوار الدولة عند ابن خلدون هي خمسة كالآتي:

– **الطور الأول:** سماه ابن خلدون طور الظفر بالبغية والإستيلاء على الملك وانتزاعه من الدولة السالفة أما صاحب الدولة فهو متساو مع رعيته، لا ينفرد دونهم بشيء" فلا يوجد تمييز بين رئيس ومرؤوس لا من حيث الزي ولا من حيث طرق المعاش"(1).

– **الطور الثاني:** طور الإستبداد والإنفراد بالمجد وفي هذا الطور يسعى رئيس الدولة إلى السطوة على الملك "بسبب النزوع الطبيعي إلى الحكم فيجعل السلطة تنحصر في شخصية وبأهل بيته من بعده.

الطور الثالث : وهو طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك وذلك بعد أن استقر الملك وتحقق السكون يسعى لتحصيل المال وتخليد الآثار من ضبط الدخل وتشديد المباني والمصانع والأمصار والهياكل المرتفعة، وإدرار أرزاق الجند من أجل التباهي بدولته وإرهاب الدول المحاربة، وهذا هو آخر أطوار الإستبداد وأهمها.

الطور الرابع : وهو طور القنوع والمسالمة بحيث يقنع صاحب الدولة بما وصل إليه من المجد وبما بناه له الأولون فيكون مقلد لهم في كل شيء متبعا آثاره، ويرى أن خروجه عنهم سبب

[1] - إبن خلدون، المقدمة، ص: 338.

هلاكه وفساد أمره، فيطفى عليه التقليد والركود، " غير أن هذا التقليد هو المؤذن بإنهيار الدولة وانحطاطها"(1)

الطور الخامس : و هو طور الاسراف و التبذير، حيث يقوم صاحب الدولة بتبذير ما بناه اوله في امور لا تفيد الدولة بشيئ ،و ذلك بانفاق الاموال في الشهوات و الملاذ و الكرم متلفا اعطيات جنده مما يحقق له التخاذل عن نصرته ،و في هذا الطور يتحقق هرم الدولة ويحكم مرضها الذي لا تستطيع الخلاص منه .

اذن الدولة عند ابن خلدون تقوم على اربع دعائم و هي : العصبية و الفضيلة و الدين و ضعف دولة سابقة لتقوم الدولة الجديدة على انقاضها .

و هناك عوامل تسبب في انهيار الدولة و هي كمايلي : الاستبدادو النفراد بالمجد . الترف . الظلم .

[1] - عبده الحلو، المرجع السابق، ص 525.

المبحث الأول: فلسفة ابن خلدون في التاريخ.

أولا: أسباب اهتمام عبد الرحمان بالتاريخ:

ذهب الباحثون المعاصرون إلى أن ابن خلدون اكتشف بتفكيره نوعين هامين من الدراسات: التاريخ والإجتماع. ففي مادة العلوم الإنسانية كان صانع إعادة كتابة التاريخ وعمل على نقد المناهج القديمة في عرض الأحداث والوقائع والروايات (1)، هذا ما جعل ابن خلدون يتميز بنظرته التاريخية الجديدة عن أغلب المؤرخين السابقين من حيث المفهوم والمنهج.

إن التاريخ علم يعرف به أحوال الأمم الماضية كعاداتهم وأنسابهم ودياناتهم وغيرها من الأمور المتعلقة بطرق معيشتهم والهدف من أخذ العبر والدروس، فالماضي في نظر المؤرخ لا يتألف من سلسلة للأحداث وإنما هو نظرية للمعرفة تلقي الضوء على حقيقة هذه الأحداث، وهذا ما جعل ابن خلدون يرفع من قيمة "التاريخ بل ويتخذ له منهجا خاصا كباقي" العلوم الأخرى.

لقد عرفت فيما سبق بالحياة العلمية التي عاشها ابن خلدون والتي جمعت بين أصناف كثيرة من العلوم ولكن موضوع التاريخ قد شغل حيزا كبيرا في المقدمة مقارنة مع العلوم الأخرى التي تفنن فيها ابن خلدون وبرع.

لم يكن تكوين ابن خلدون بادئ ذي بدء تكوين مؤرخ، كما لم يعرف عنه أنه عني بالتاريخ قبل وصفه كتاب العبر إن كان التقاؤه به عرضيا ومفاجئا، وقد وصل إليه عن طريقين: طريق التجربة السياسية وطريق التأمل العقلي(2).

والحقيقة أن الحية السياسية التي عاشها ابن خلدون والتي لاحظ خلالها نهوض أقوام وسقوط آخرين، وشهد الصراع السياسي الداهم والترف الذي لا نظير له، وغيرها من الأمور التي شدت اهتمامه قد جعلت منه مؤرخا.

---

[1] - A.L.Boukari pensée Khaldounienne dimensions et facteurs agissants actes du colloque international sur Ibn Khaldoun, Frenda : L983.p :67.

[2]- حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخاً، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1991 م، ص 78-79ومعن زيارة: ابن خلدون بين الفكر والسياسة ، أعمال الملتقي الدولي عن ابن خلدون من 1 إلى 4 يوليو 1986م، الجزائر، 1986م، ص 146.

كما أن سفره زاده بالتاريخ اهتماما وهذا يتجلى في معرفته لأحوال الأمم إذ درس قبائله وعشائره فاستطاع بذلك أن يفهم عصبياته وأثارها خبر بدوه وحضره وكانت لرحلته إلى الأندلس أثرها في دراسة حال ما بقى منها في يد المسلمين ورحل إلى مصر وتبدأ مكانه عالية فيها وسافر إلى الشام فاتصل بشؤونها وعرف أحوالها واتصل بالملوك فتهيأ له أن يفرق القصور ومداخلها وكيفية الحكم وأحوال حكامه، فكانت هذه الرحلات مادة هامة لتكوينه التاريخي، وبعدا هاما في رصده النظريات التاريخية التي أخرجت التاريخ من دائرة الوصف والسرد إلى عمق التفسير. لذلك كله كان هدفه من وضع علم التاريخ الربط بين الرواية التاريخية وأصولها الحقيقية. داعيا إلى التثبيت وحسن النظر لكي يتمكن المؤرخ من الوصول إلى الحقيقة. متجنب المزالق والمغالط التي يقود إليها التسرع في نقل الأخبار(1).

لقد عرف التاريخ قبل ابن خلدون لكن بعض المؤرخون المسلمين اقتصروا في التواريخ على إيراد الحوادث على عواهنها كما بلغت إليهم، وقد يسندوها إلى راواو عدة رواة بلا انتقاد ولا تمحيص ولا قياس اكتفاء بالإسناد (2)، دون تعليل الحوادث وما نجم عنها، وقياس بعضها على بعض إلا مل يجيئ عرضا فينذر أن ترى لمؤرخ منهم رأيا في حادثة أو انتقاد على خليفة أو أمير، ومن ألطف الشواهد ما قاله أبو إسحاق الصابي الكاتب الشهير وقد كلفه عضد الدولة بن بوبه أن يؤلف له كتابا في أخبار الدولة الديلمية،فألف له تاريخا سماه " التاجي" فاتفق وهو يؤلفه ان يدخل عليه صديق له فسأله عما يعمله فقال " أباطيل أنمقها وأكاذيب ألفقها" (3).

وهذه الأخطاء جعلت ابن خلدون يهتم بالتاريخ محاولا إيجاد منهج علمي له لإعادة صياغته وفق طرق النقد والتعليل، وقد قال في ذلك: " وكثيرا ما وقع المؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم على مجرد النقل غثا أو سمينا، لم يعرضوها" (4).

[1] - محمد فاروق النبهان: الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت 1998م، ص: 108.
[2] - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1407هـ، ج1، ص:13.
[3] - جورجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، منشورات دار مكتبة الحياة، ط، بيروت مج: ج دج:3، ص:103.
[4] - المقدمة، ص 9

ومن هنا فإن اهتمام ابن خلدون بالتاريخ لم يكن لمجرد العلم والمعرفة، بل أنه اتجه إلى التاريخ يستفتيه ويطلب منه الدروس والعبر التي تمكنه من فهم الحاضر.

ثانيا: مفهوم التاريخ عند ابن خلدون:

طور ابن خلدون تعريف التاريخ وأطلب عليه اسم فن التاريخ الذي تتداوله الأمم والأجيال فقال " اعلم أن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياساتهم. حتى تتم فائدة الإقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا" (1). ثم تطرق إلى المؤرخ والمواصفات التي يتصف بها وأهم الوسائل التي لابد من توفرها لفهم التاريخ فيقول "يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقائع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائد الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أوبون ما بينها من الخلاف وتقليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والملك ولمبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستدعي لأسباب كل حادث واقفا على أصول كل خبر"(2).

وبهذه الشروط قدم ابن خلدون لنا صورة علم جماعي ليشترك فيه العالم والسياسي والجغرافي والاقتصادي فالمؤرخ عليه أن يراعي كل هذه الأشياء وعليه أن يتعرف على هذه العلوم المتعددة لفهم التاريخ فهما حقيقيا (3) فموضوع التاريخ عند ابن خلدون هو الحياة الاجتماعية، وكل ما يعرض فيها من حضارة مادية وعقلية (4).

ثم يقسم ابن خلدون التاريخ إلى قسمين على غرار المؤرخين السابقين الذين عرف عندهم السند والمتن، فالتاريخ عند ابن خلدون ظاهر وباطن حيث يقول: " إذ هو في ظاهره لا يزيد

---

1 - ابن خلدون، المقدمة، ص: 21.
2 - المصر نفسه، ص 40.
3 - الصغير بن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ط الجزائر: 1984م، ص: 58.
4 - ن،ب، دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: محمد عبد الوهاب أبوريدة، دار النهضة العربية، د،ط، ص:333.

على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى تنموا فيها الأقوال، وتضرب فيها مثال، وتطرف فيها الأندية إذ غصها الإحتفال وتؤدي إلينا شان الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الإرتحال وحان منهم الزوال، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريف وجديد بأن يعد في علومها وخليق" (1).

من هنا يتبين أن الواقعة التاريخية عند ابن خلدون هي واقعة موضوعية متعلقة بمجموعة اجتماعية لتشريحها وتعطيها كثافة خاصة أي أنها قبل كل شيء، وبشكل ضروري واقعة اجتماعية، وهذا ما يؤلف لديه الأساس النهائي لمفهوم التاريخ إذ هو "علم الحوادث البشرية"(2).

وبهذا فإن موضوع التاريخ عند ابن خلدون يهدف إلى:

1 -الكشف على القوانين الي تتحكم في نشأة المجتمعات وتطويرها وانحلالها، والعوامل الذاتية والخارجية المسببة لذلك.

2 -**اعتماد أصول النقد التاريخي:** وهي أصول ينبغي إتباعها في تقييم الأحداث بحيث يستطيع المؤلف بناء عليه أن يميز بين الحق والباطل، والصدق والكذب في الأحداث والروايات فيصل إلى تعيين لا شك فيه (3)، لقد تطورت إذن بظهور إبن خلدون فلسفة التاريخ عند المسلمين، فإنتقلت من التفسير البطولي إلى التفسير الحضاري، فإذا كانت جهود من سبقه من المؤرخين تتوقف عند البطولة الفردية في تمييز التاريخ، وتتعلق أحيانا بمعاني ميتافيزيقية في تفسير نشأة الحضارات فإن مقدمة ابن خلدون تحاول أن تفسر هذه الظواهر تفسيرا اجتماعيا شاملا (4). فالتاريخ عند ابن خلدون إذن علم من العلوم التي تقوم على أسس ومناهج، وهو بذلك يحتاج إلى العديد من القوانين المتحكمة فيه، ولا تكمل أهميتها الحقيقة إلا بالرجوع إلى

---

[1] - إبن خلدون، المقدمة، ص: 15-16
[2] - يوسف عبيد، دفاتر أندلسية، ص:568.
[3] - مصطفى غالب: خليل شرف الدين، في سبيل موسوعة فلسفية، ابن خلدون، دار الهلال، ط: الأخيرة، ص:44.
[4] - سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية د.ط الجزائر، ....ص: 44.

تلك القوانين، والتحكم في الوسائل المساعدة على دراسته وهذا من أجل ابعاده عن الأخطاء التي وقعت فيه.

ثالثا: منهج ابن خلدون التاريخي:

عرض ابن خلدون منهجا للتاريخ، استخلصه من تطلعاته لكتب المؤرخين السابقين ووقوفه على جملة من الأخطاء التاريخية التي ردها إلى جهلهم بتعليل التاريخ، وميولاتهم المذهبية، فالتاريخ عنده مليئ بالأخطاء وهذا ما جعله يفق عليه بنظرة الفاحص النقد المعلل " عندما نضج الفكر التاريخي في الإسلام، رأينا ابن خلدون يعترض على المؤرخين، ويندد بتخليهم عن الحقائق"(1).

كذلك انتقد ابن خلدون بشدة جمهرة المؤرخين الذين سبقوه قبل أن يعرض لنا منهجه ويذكر لنا مقومات العلم المستنبط النشأة ولكن نقده ليس بالنقد السلبي الذي يكون مرادفا للذم، فموقف ابن خلدون تجاه ما كان يقوم به أسلافه موقف يستمد قوته وجدوره من اهتمامه بمعرفة الحقيقة(2).

إن ابن خلدون أراد من خلال انتقاداته لمناهج المؤرخين السابقين الوقوف على الأخطاء الشائعة التي امتلأت بها كتب التاريخ، والبعيدة عن الحقيقة والمنطق، ثم اقترح جملة من الحلول من بينها بعض القوانين والوسائل التي تفيد المباحث في التاريخ على غربلة الأحداث التاريخية، وتميز صحيحها من كذبها، وهو في منهجه هذا صب اهتمامه على الوقوف على مناهج من سبقه في كتابة التاريخ، وتصنيفها من حيث العموم والتقليد والطول والإختصار، وكذا تحديد جملة الوسائل المساعدة على دراسة التاريخ، والقوانين المتحكمة فيه، فكان منهجا تاريخيا تاريخيا يضم:

[1] - عبد اللطيف شرادة، الفكر التاريخي في الإسلام، دار الأندلس، ط: 2، بيروت: 1983، ص: 36.
[2] - عبد الغني مغربي، الفكر الإجتماعي عند ابن خلدون، ص 55.

أ)مناهج المؤرخين في كتابة التاريخ في رأي ابن خلدون:

صنف ابن خلدون الكتابات التاريخية التي سبقته للعديد من المؤرخين المسلمين، من حيث العموم والتوسع والتفنيد والتخصيص والإختصار، كما يذكر أن هناك نخبة من المؤرخين الذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة وهم في نظره قليلون، عد بعضا منهم، وذكر أنهم متميزون من حيث القبول في الأخذ من كتبهم بعد المتحقق من رواياتهم.

ثم بين منهج المؤلفين في كتابه التاريخ، حيث ذكر أن بعض المؤرخين يميل إلى العموم ذكر الأمم، حيث قال: " ثم إن أكثر التواريخ لهؤلاء عامة المناهج والمسالك، لعموم الدولتين صدر الإسلام والأفاق والممالك ومن هؤلاء من استوعب ما قبل الملة من الدول والأمم والأمر العمم كالمسعودي ومن نحا منحاه "(1).

ومن المؤرخين من مال إلى التقييد حيث قال: "وجاء من بعدهم من عدل عن الإطلاق إلى التقييد ووقف في العموم والإحاطة عن النشأ والبعيد، فقيد شوارد عصره واستوعب أخبار أفقه وقطره، واقتصر على أحاديث دولة ومصره، كما فعل أبو حيان مؤرخ الأندلس والدولة الأموية بها،وابن الرفيق مؤرخ إفريقية والدول التي كانت بالقيروان"(2).

وأما الصنف الآخر من المؤرخين فهم المختصون وقد قال فيهم ابن خلدون: " ثم جاء آخرون بإفراط، الاختصار وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار مقطوعة عن الأنساب والأخبار موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار كما فعله ابن رشيق في ميزان العمل ومن اقتفى هذا الأثر من الهمل "(3).

وبهذا أدل ابن خلدون على كثرة اطلاعه على المؤرخين الذين سبقوه وعلمه بمنهجهم في دراسة التاريخ " وهذه إشارة جيدة تدل على وعي ابن خلدون بقضية التحقق من الأخبار" (4).

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ص: 17.
[2] - المصدر نفسه، ص: 17.
[3] - المصدر نفسه، ص: 18.
[4] - فوزية هب المهيدب، الدولة الأموية، ص:42.

وهكذا حاول ابن خلدون بادئ ذي بدئ أن يقر بما قدمت كتبهم من مساهمة إيجابية سواء كانت هذه الكتب وافية شاملة أم كانت مقيدة من حيث الموضوعات[1].

ب) الوسائل التي يحتاج إليها المؤرخ في رأي ابن خلدون:

بين ابن خلدون في منهجه التاريخي مجموعة من الوسائل التي يحتاج إليها المؤرخ جمعها في قوله: " فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان صاحبها إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط لأن الأخبار إذا اعتمدت عليها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الإجتماع الإنساني، والا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق" [2].

وبهذا فهم ابن خلدون المعنى الحقيقي للتاريخ، ويظهر أنه فهم أسراره والوسائل اللازمة والحواجز التي قد تحجب علينا الحقيقة التاريخية، وهذه الشروط اللازمة هي التي تجعل من المؤرخ مؤرخا حقيقيا، وإلا كان ممن يذكرون الأخبار بدون تمحيص وتقليل فهو بذلك يقدم لنا صورة عمل جماعي يشترك فيه العالم والسياسي والجغرافي والإقتصادي، والمؤرخ عليه أن يراعي كل هذه الأشياء"[3].

وبعد هذا التعريف يعرض ابن خلدون بعض الروايات التاريخية المؤلفة في كتب المؤرخين السابقين، ويبين المغالط التاريخية الموجودة في نقلها وينقدها، ومنها ما أورده المسعودي من أن جيوش بني إسرائيل الذين كانوا مع موسى عليه السلام في التيه كانوا ستمائة ألف ويزيدون وهؤلاء كلهم فوق العشرين، " وقد اعتمد ابن خلدون في ردها على العقل والمنطق وعلم الإحصاء"[4].

---

[1] - عبد الغني مغربي، الفكر الإجتماعي عند ابن خلدون، ص:62.
[2] - ابن خلدون، المقدمة، ص:21.
[3] - الصغير بن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، ص:58.
[4] - فوزية هب المهيدب، الدولة الأموية، ص:44.

ج) أسباب المغالط التاريخية عند ابن خلدون:

ذكر ابن خلدون بعض الروايات التاريخية التي تحتاج إلى تفحص ونقد، لبعدها في نظره عن الحقائق التاريخية، والتي تحتاج إلى تفحص ونقد، لبعدها في نظره عن الحقائق التاريخية التي تحتاج إلى تتبع ونقد وبناء، كما تطرق في نهاية ذلك إلى أهم الأسباب التي أدت بالمؤرخين المسلمين في الوقوع فيها ومن بين أهم الروايات التاريخية التي ذكرها في مقدمته: رواية أخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب مبطلا صحتها قائلا: " وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة، عريقة في الوهم والغلط، وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة"(1).

وذكر قصة مدينة "إرم" المذكورة في القرآن في قوله تعالى ((أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ. إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ)) (2). وبعده ابن خلدون في منهجه التاريخي أسباب تلك المغالط التي وقع فيها المؤرخون في تفسير العمل التاريخي منها: التشيع لآراء و المذاهب" فالمؤرخ العباسي إنما يحاول إظهار ما للعباسيين من مفاخر وكذلك يحاول الأموي أو الشيعي أو الخارجي" (3). حيث قال ابن خلدون: " فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الإخبار لأول وهلة"(4).

كذلك من أسباب المغالط الثقة بالناقلين والرواة، ويشترط ابن خلدون في العودة إلى تعديل الرواة إذ كان ذلك الخبر ممكن الوقوع أما أذ كان مستحيلا فلا فائدة عنه من العودة إليه حيث يقول: " ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح"(5).

أما السبب الرابع فهو الإطمئنان إلى الشائع المشهور من الأخبار دون تمحيص، كما أن من بين أسباب الكذب في الروايات، وهي عند ابن خلدون الجمل بطبائع الأحوال في العمران حيث

---

1 - ابن خلدون المقدمة، ص:24.
2 - سورة الفجر، الآيات: 6-7
3 - الصغير بن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، ص 59.
4 - ابن خلدون، المصدر السابق، ص: 46.
5 - ابن خلدون المصدر السابق، ص:48.

قال: " الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنيع، فينقلها المخبر كما رآها، وهي على غبر الحق في نفسه"(1).

كما جعل ابن خلدون من أسباب المغالط التي يقع فيها المؤرخون في تفسير التاريخ ولوع النفس بالضرائب وقد ذكر ذلك قائلاً "وماذا ذلك إلا لولوع المنفس بالضرائب وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة على المتعقب والمنقذ حتى لا يحاسب نفسه على خطأ أو لا عمد"(2).

وأما السبب الأخير فهو "تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من الجاه أو الثروة." (3).

د) قوانين البحث التاريخي عند ابن خلدون:

استخلص ابن خلدون نتيجة ذلك الإطلاع على كتب المؤرخين المساكين ومناهجهم في كتابة التاريخ جملة من القوانين التي تحكم مسيرة الأحداث التاريخية والتي تساعد على فهم التاريخ وبهذا اقترح ابن خلدون تلك القوانين وهي:

1 –قانون السببية والحتمية (تعديل التاريخ)، أي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول، فليس من حادث "إلا وله سبب، وليس من حادث إلا ويكون سببا لحادث بليه ارتباط الأحداث ببعضها ارتباط حتمي وطبعي ويقوم تقليل التاريخ عند ابن خلدون على ثلاث أسس:

- الإلهام بأكبر عدد ممكن من العوامل التي يجوز أن تؤثر في تطور المجتمع.
- الإلمام بطبيعة المجتمع نفسه(4).

2 –قانون التطور.

3 –قانون التشابه: الظروف المتشابهة تنتج وقائع متشابهة.

[1] - المصدر السابق، ص:46.
[2] - المصدر السابق، ص:23.
[3] - ابن خلدون المصدر السابق، ص:46.
[4] - عمر فروخ: كلمة في تعليل التاريخ، دار العلم للملايين ذ، ط 3، بيروت، 1988م، ص 12..

4 – قانون إمكانية حدوث الخبر (منطقية الخبر) الإستحالة والإمكان (1). وهكذا نخلص إلى أن ابن خلدون برى أنه يجب عل كل متتبع لإحدى الظواهر التاريخية أن يبحث عن السبب الفعال الذي أدى إلى وجود هذه الظواهر بهذا الشكل دون غيره لأن كل حادثة تاريخية لابد لها من سبب ترتكز عليه في نشوئها، ولا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى تحليلها والوقوف على منهجها الأصلي وتحديد على وجودها.

وبهذا استطاع ابن خلدون أن يخلص إلى منهج للتاريخ، وتلك المعايير والملاحظات دفعته ليضع أسسا جديدة للتاريخ وهذا ما ميزه عن المؤرخين الآخرين "ذلك أن ابن خلدون يمتاز عن جمهرة المؤرخين المساكين بل عن جميع المؤرخين قبله بأن نظر إلى التاريخ كعلم يستحق الدرس لا رواية فقط، وقد أراد أن يكتب التاريخ على ضوء منهج جديد من الشرح والتحليل(2)، ولقد أثنى على منهجه ساطع الحصري فقال: "ابن خلدون يتفوق بنظراته على جميع المؤرخين الذين سبقوه في الشرق والغرب، وبوجه عام، وعلى جميع الذين أتوا بعدد خلال أربعة قرون، على أقل تقدير".(3)

كما أن البعض جعل ابن خلدون "أول كاتب استطاع أن يكتشف ميدان التاريخ الحقيقي وطبيعته، وأن ينظر إلى التاريخ كعلم خاص يبحث في الحقائق التي تقع في دائرته، لقد كان شغوفا بالتاريخ مع معاناته للسياسة فكانت تجربة غنية".(4)

وبهذا كان ابن خلدون رجل علم ومؤرخ، وكان لأرائه نظرياته في مختلف جوانب المعرفة الدور الكبير في وضع أسس كثيرة من العلوم الحديثة كعلم التاريخ.(5)

المبحث الثاني: فلسفة ابن خلدون التربوية.

[1] - مصطفى غالب، خليل شرف الدين، في موسوعة فلسفة، ص 50.

[2] - فؤاد البعلي، ابن خلدون رائد العلوم الإجتماعية والإنسانية، دار المدى، ط1، سورية، 2006م، ص 549.

[3] - ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 264.

[4] - شوقي أبو خليل: الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة، دار الفكر المناصر، ص1، بيروت، دمشق، 1994م، ص 492

[5] - ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائ ل، تحقيق محمد مطبع الحاف، دار الفكر والمعاصر، ط1، بيروت، 1996م، ص 27.

أولا: النظرية التربوية وتطبيقاتها عند ابن خلدون:

تقوم العملية التربوية على محورين أساسين وهما: المعلم و المتعلم، فالمعلم يعتبر المحرك الأساسي لعملية التربية والتعليم فهو يسعى إلى تطبيق مجموعة من الوسائل، من أجل تهذيب سلوك الطفل أولا، ثم العمل على إكسابه مجموعة من المعارف و العلوم التي تعينه في حياته الدينية والدنيوية ثانية.

فقد سعى ابن خلدون إلى أن يوصي المعلمين والمربيين إلى الإلتزام بجملة من النصائح التي تعتبر مبادئء وركائز أساسها ابن خلدون في نظريته التربوية منها:

أ/- شروط المعلم:

1 -الشدة على المتعلمين مضرة بهم:

إذ يقول "وذلك أن إرهاق الحد في التعليم مضر بالمتعلم، ولاسيما أصاغر الولد، لأنه من سوء الملكة ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو الممالك أو الخدم لسلطا به، القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها..." (1) فممارسة المعلم للقهر والقسوة لها نتائج سلبية على المتعلم.

وخاصة التلميذ المبتدئ فهي تولد لديه الأخلاق الذميمة منها الكذب والمكر...إلخ وهذا ما يظهر في قوله "وداعا إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه"(2).

إن أسلوب الترهيب الذي يمارس على التلميذ من طرف المعلم يخلق فيه ما يسمى بالعقدة النفسية التي تصبح فيما بعد تتحكم في أفعاله وتصرفاته، ونظرا للآثار السلبية الناتجة عن استخدام أسلوب الترهيب.

ينادي ابن خلدون على ضرورة اعتماد المعلم على الترغيب أكثر من أساليب القهر والترهيب، ويرفض القسوة المفرطة اتجاه التلميذ ويشجع بدأب وهمة الثقة والإحترام اتجاه

---

[1] - عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تج: علي عبد الواحد، ج1ن نهضة مصر، ط4، 2006م ص131.
[2] - أحمد فؤاد الأهواني، التربية في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر 1975م، ص213.

الصغار(1)، يرى ابن خلدون "أن استخدام القسوة التي يحتاج إليها المعلم كوسيلة لتأديبهم يدل على تقصير المعلم في تأدية رسالته حو تلاميذه "(2)، فالآثار التي يخلفها أسلوب القهر والقسوة من طرق المعلم في نظر ابن خلدون مخالفة ونقص في تأدية واجبه نحو تلاميذه، وسعي إلى خلق مجتمع متسلط ودا لغة عنف بدل مجتمع توجد فيه كل معاني الإنسانية.

2 –التدرج والتكرار في عرض المادة:

اهم ما ركز عليه ابن خلدون في منهجه التعليمي هو التدرج عرض المعارف والمعلومات بحيث يكون الإنتقال من البسيط إلى المعقد من أجل مراعاة قدرة الطفل العقلية لذلك يقول " اعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين، إنما يكون مفيدا إذا كان التدريج شيئا فشيئا، أو قليلا قليلا يلقي عليه أولا مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال ويراعي في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه حتى ينتهي إلى آخر الفن" (3).

يشير ابن خلدون في هذا المبدأ إلى أنه يتضمن ثلاثة مراحل في التعليم، أولها التعليم الإجمالي ويكون ذلك دون تجزئة الموضوع وعدم التطرق في تفاصيله مع مراعاة قدرة التلميذ على الفهم، وتعتبر هذه المرحلة في نظر ابن خلدون اضعف مرحلة من حيث استيعاب التلميذ لذلك يقول " وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم إلا أنها جزئية وضعيفة وغاية ذلك أنها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسائله" (4).

أما المرحلة الثانية وهي الدخول في التفاصيل، ويكون الشرح والتوضيح فيها بشكل أوسع عن المرحلة الأولى مع توضيح ومقارنة مع المرحلة السابقة، ثم تأتي المرحلة الثالثة التي لابد أن يخرج فيها المعلم عن الإجمال مع شرح لكل غموض، وبالتالي لابد من مراعاة قدراته العقلية.

---

[1] - يعقوب الخطابي، ابن خلدون مؤسس علم الإجتماع، دار الكتاب الحديث، ط، القاهرة، 2011م ، ص 70.

[2] - عبد البارئ محمد داود، التربية الإسلامية للطفل، مكتبة ومطبعة الإشعاع القبة، ط1، الإسكندارية، 2003م، ص 180.

[3] - ربيعة بابلحاج، ملامح تعليمية اللغة عند ابن خلدون من خلال مقدمة، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستر، الفرع اللغة والآدب العربي، جامعة ورقلة، 2008-2009، ص100.

[4] - حسين عبد الله بانبيلة، ابن خلدون وتراثه التربوي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى بيروت، لبنان، 1984م،

و" يصر ابن خلدون على التكرار الذي جعله لغرض ترسيخ المعلومة" (1)، كما "رفض ابن خلدون الاهتمام بالحفظ وتلقين المعلومات وتهتم التربية عنده بالعقل والمحسوسات والاهتمام بالحوار بدلا من الحفظ والتلقين"(2).

إن التعليم في نظر ابن خلدون ليس مسألة الكم بقدر ما هو مسألة الكيف، فلا يجب أن نعتبر بأن عقل الإنسان هو وعاء لابد من ملئه، لأن الحشو في نظر ابن خلدون غير مفيد كما هو معروف في مدارسنا وجامعاتنا.

ومن النصائح التي اشترطها ابن خلدون على المعلم " أن يستعين في شرحه بأمثلة حية لأنها تقرب المعرفة إلى عقل المتعلم" (3). وهذا ما تؤيده التجربة الواقعية خاصة في المراحل الأولى من التعليم، التي لابد إن لم يكن من الواجب أن ينطلق التعليم من المحسوس إلى المجرد خاصة في مسألة الرياضيات فيؤكد ابن خلدون على أن "المعرفة تقدم للكفل في سن ما قبل المدرسة ويجب أن يتم بوسائل الإيضاح والأمثلة الحية لأنه أشد رسوخا" (4). لأن الطفل في هذه المرحلة يكون عقله صفحة بيضاء، فكل ما يلقى عليه يكون سهل التلقي ومن ثم فكل معلومة ومعرفة تبقى بأثرها في عقله.

3 -مراعاة الفروق الفردية بين المتعلمين:

مما لا شك فيه أن القدرات العقلية تختلف من شخص إلى آخر وهذه حكمة من الله عز وجل وهذا ما أكدته بعض الآيات في القرآن الكريم ونظرا لهذه الاختلافات فقد" نبه ابن خلدون من خلال آرائه التربوية إلى الإقرار بمراعاة الفروق الفردية بين البشر في تحصيل المعرفة فبعضهم له القدرة أكبر من غيره ولذلك يتمكن من تحصيل المعرفة في زمن أقل" (5).

[1] - مسعودة خلاق شكور، اسهامات ابن خلدون وآراءه النظرية في تعليمية اللغة، قسم الآداب والفلسفة، جامعة الصديق بن يحي، جيجل، العدد 10، جوان 2013، ص25.
[2] - حسين عبد الحميد أحمد رستوان، التربية والمجتمع، المكتب العربي الحديث، ط1، الإسكندرية 2002، ص 08.
[3] - حسين عبد الحميد أحمد رستوان، علم الإجتماع بين ابن خلدون و اوجست كونت، المكتب الجامعي الحديث، الطبعة 1، الازارطية الإسكندرية، 2008، ص199.
[4] - بدر سعيد الأغبري، ملامح الفكر التربوي عند ابن خلدون، أدب وثقافة، صحيفة 26 الأسيوية، الجمهورية اليمنية، العدد 1277، د س، ص06.
[5] - أحمد محمد الطيب، أحوال التربية، المكتب الجامعي الحديث، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 1999م، ص255.

لذلك لابد على المربي أن يستخدم اللطف واللين في إلقاء درسه بدل العنف، فهناك تلميذ يحتاج إلى إعادة الشرح وأمثلة إضافية ومتنوعة، في حين الآخر لا يحتاج إلى ذلك كله فمن الوهلة الأولى يتحصل على الفهم، لذلك يجب على المعلم أن يكون عادل في ممارسة مهنته، لأنه من الظلم أن نستخدم المساواة بين الطلاب من حيث إلقاء الدرس، لأن الفروق الفردية ملازمة لهم فيجب أن يعطي لكل ذي حق حقه.

فالفروق الفردية التي تكون بين المتعلمين تحكمها عوامل ذاتية منها الجانب النفسي من حيث الاستعداد و العقلي من جهة الذكاء والتذكرو الجسمي من حيث سلامته زيادة على ذلك المحيط الذي يعيش فيه المتعلم، وخاصة المحيط الأسري الذي يلعب دور في خلق جو إيجابي على الدراسة فلذلك لا يجب أن تعامل المتعلمين معاملة واحدة، وبالتالي يجب مراعاة الاختلاف الحاصل بين المتعلمين من حيث المزاج، وعندما تقول اللامساواة بين التلاميذ ليس بمعناها السلبي بل بمعناها الإيجابي.

4 –المتابعة والاستمرار في تلقين العلم وعدم الخلط بين العلوم:

يؤكد ابن خلدون في هذا المبدأ على ضرورة الاستمرار وعدم الانتقال في المسائل العلمية ما لم تكن هناك معرفة ودراية عن المسألة الأولى، ويلح ابن خلدون للمعلم ضرورة التأكد من استيعاب المتعلم المسألة وفهمه لها.

يقول ابن خلدون " إن الطالب إذا حصل ملكة علم من العلوم، استفد منها لقبول ما تبقى وحصل له النشاط في طلب المزيد والنهوض إلى ما فوق، حتى يستولي على غايات العلم، وإذ خلط عليه الأمر عجز عن الفهم وأدركه الكلل وإذ طمس فكره ويسس من التحصيل وهجر العلم والتعليم"(1) فلابد على المعلم أن لا ينتقل إلى الجديد إلا بعد التأكد من فهم ما سبقه وعدم تقطيع مجالس العلم، لأن ذلك يؤدي إلى آفة العلم التي هي النسيان كما ينبه إلى عدم الخلط ويقول في ذلك " ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم أن لا يخلط على المتعلم علمان معا،

[1] - حسان هشام، مدخل إلى علم الاجتماع التربوي، الطبعة الأولى، 2008م، ص48.

فإنه حينئذ قل أن يظفر بواحد منهما إلى تفهم الآخر، فيستغلقان معا ويستصعبان ويعود منها بالخيبة" (1) وهذا ما تؤيده التجربة الواقعية، فلابد على المعلم إذا أن يراعي قدرات التلميذ العقلية من حيث الإستيعاب، فإذا قدمنا له أكثر من علم فلا يستطيع بذلك أن يحقق ويبلغ أحد هذه العلوم، وبالتالي هذه الطريقة في التعليم في نظر ابن خلدون خاطئة ولا تجدي بالنفع.

5 -الإعتماد ي تهذيب الأطفال بالقدوة الحسنة:

يذهب ابن خلدون في هذا المبدأ إلى توضيح طريقة ناجحة في تربية الطفل فيقول " وليكن في إصلاحك لتلميذك إصلاحا لنفسك فإن عيونهم معقودة بعينيك فالحسن عندهم ما صنعت والقبح عندهم ما تركت علمهم كتاب الله و لا تملهم فيه فيكرهوه ولا تتركهم فيه فيهجروه" (2).

فيؤكد ابن خلدون في هذا القول أن الطفل يحاكي معلمه فكل ما يصدر منه من سلوك وأفعال فهي في نظر الطفل صحيحة لا يشوبها عيب، لذلك يجب إتباعها والعمل بما على اعتبار أن المعلم قدوته، لذلك فإن " الأطفال يأخذون بالتقليد والمحاكاة أكثر مما يؤخذون بالنصح والإرشاد" (3). لأن المحاكاة هو فعل إرادي من طرف الطفل وذا سرعة في التطبيق أكثر من أسلوب النضج والإرشاد.

6 -كثرة الإختصارات:

من الطرق التي سعى ابن خلدون إلى نقدها وهي كثرة الإختصارات على اعتبار أنها تؤدي إلى خلل من حيث العلم ومن حيث فهم المتعلم أيضا، فهي في نظر عبد الرحمان ابن خلدون من الطرق السلبية التي تعود على المتعلم بالضرر فلذلك " يدعو إلى ضرورة تجنب الكتب المختصرة وهذه نظرة سليمة منه لما يترتب عليها من إخلال بالعلم" (4). وهذا ما يثبته الواقع، أن الكتب الدراسية الملخصة تجعل المتعلم يكون لديه عسر في الفهم، هذا من جهة ومن

[1] - ضياء الدين رجب شهاب الدين،الدار المصون بتهذيب مقدمة ابن خلدون، دار الفتح، الطبعة الأولى، الشارقة، 1995م، ص729.
[2] - عبد الباري محمد داود، تربية الأطفال في الإسلام، دار جديد، ط الأولى، عمان، 2005م، ص09.
[3] - باسم علي حوامدة وآخرون، تربية الأطفال في الإسلام، دار جديد، ط الأولى، عمان 2005، ص09.
[4] - بدر سعيد الأغبري، مرجع سابق، ص06.

جهة أخرى تدفع هذه الطريقة المتعلمين إلى تعلم سلوك سلبي وهو الحفظ عن ظهر قلب بطريقة مباشرة للمادة العلمية ومن ثم العمل على صبها واستخدامها عند الحاجة في الامتحانات.

7 -كثرة التأليف:

من الطرق والوسائل التي تعاب على التعليم كثر التأليف وهذا ما أكده ابن خلدون في قوله "إعلم أنه مما أخر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف واختلاف الإصطلاحات في التعليم وتعدد طرقها ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك"(1).

نجد ابن خلدون في هذا القول يؤكد على أن كثرة التأليف تؤدي إلى الكثرة في المصطلحات التي تولد بدورها نوع من الشتات لدى المتعلم، كما تؤدي أيضا إلى إختلاف وتعدد في الطرق وبالتالي تجعل المتعلم في نفسية مضطربة، فإبن خلدون يريد أن يجعل من المتعلم وسيلة لا غاية، على اعتبار أن العلم مهما اختلفت الطرق والوسائل فإن النتيجة هي الحصول على العلم وبالتالي لابد على المعلم أن يهتم بالعلم كفاية لا على الوسائل الموصلة إليه.

ب/- شروط المتعلم :

1 -السمع:

تعتبر حاسة السمع من الحواس الخمسة لدى الإنسان، فهي مصدر من مصادر المعرفة ونظرا لأهميتها فقد نبه ابن خلدون المتعلم إلى ضرورة الإصغاء لمعلمه، خاصة الصغار منهم على اعتبار أن التلميذ في مرحلته الأولى من التعليم لا يعرف الكتابة والقراءة، لذلك يستقبل المعلومات عن طريق هذه الحاسة ويسعى إلى ترسيخها عن طريق التكرار.

" فالمتعلم مطالب في بداية تعليمه بالإصغاء لمعلمه، واستيعاب العلوم المختلفة عنه قبل أن يتطرق للإختلافات من المذاهب ذلك أن السمع أو الإنصات هو أبو الملكات اللسانية"(2).

---

[1] - حسين عبد الله بانبيلة. مرجع سابق، ص89.

[2] - ربيعة بلحاج، مرجع سابق، ص110.

فالسمع هي الحاسة الأولى التي يستخدمها الطفل في المرحلة الأولى من تعليمه لأنه ليس لديه دراية عن القراءة والكتابة، فيلجأ إلى حاسة السمع والواقع يثبت أن الطفل يتعلم عن هذه الحاسة.

2 -الرحلة في طلب العلم ولقاء المشايخ:

لقد أثنى عبد الرحمان ابن خلدون على دور الرحلة وأهميتها لما تكسبه للمتعلم من تعدد في المعارف والعلوم على مختلف مشاربها، وذلك نظراً في الوقت ذاته إلى اختلاف المشايخ والعلماء لذلك "أكد على أهمية الرحالات في الطب العلم، وتحصيله مباشرة" (1). فقد أكد ابن خلدون عل كثرة الشيوخ، لأنها تكون لدى طالب العلم مجموعة من الطرق فكل شيخ له طريقة خاصة به، وبالتالي تعدد الشيوخ بالضرورة تعدد لديه الطرق التي بدورها تساهم في "تكوين الملكة ورسوخها"(2).

كما أكد على المرحلة في طلب العلم من أجل الزيادة في العلم والحصول على معارف جديدة تختلف عن المعارف الموجودة عند شيوخه و لهذا "أكد ابن خلدون على تنويع المعلمين، ومن الضروري ألا يكون للتلميذ الواحد معلم واحد يجب أن ينهل من شيء المناهل"(3). فكثرة الشيوخ والرحلة في طلب العلم متلازمان، والغاية منهما هو التعدد في الطرق والإصطلاحات لذلك يقول ابن خلدون "فالرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة مزيد كمال في العلم"(4).

3 -المناقشة والحوار:

يدعو عبد الرحمان ابن خلدون إلى ضرورة إستخدام طريقة المناقشة والمحاورة في التقليم، نظراً لأهميتها لمتمثلة في أنها تمثل الخطوة الأولى في فك العقد النفسية لدى التلاميذ، وتقودهم على كلام والبرهنة بالحجج والأدلة على أفكارهم، وبالتالي تساعد هذه الطريقة المعلم على إكتشاف لإختلاف والفروق الفردية بين التلاميذ لذلك يقول ابن خلدون "وأيسر طرق هيئة

[1] - عبد الله الرشدان و نعيم جعنيني ، المدخل إلى التربية والتعليم، دار الشروق، ط2، كمان الأردن، 1999م، ص 143.
[2] - محمد فاروق النيبهان، الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1998م، ص 181
[3] - علي جبران، الفكر التربوي عند ابن خلدون، لقاء تلفزيوني، الجزء الأول، قناة رؤيا، اليرموك، 11:56
[4] - حسن عبد الله بانبيلة، مرجع سابق، ص 103

الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية فهو الذي لا يقرب شأنها ويحصل مرامها"(1).

إن طريقة المناقشة والحوار لها إيجابياتها، تتمثل في أنها تعطي الفرصة للمتعلم لى أن يعبر على أفكاره بحرية وبالتالي التخلص من الطريقة السلبية المتمثلة في إستقبال المعارف والعلوم فقط، دون مناقشة فلذلك سعى ابن خلدون إن نقد المربين و المعلمين في عصره، وذلك بسبب تخليهم على المناقش والمحاورة والمناظرة مع المتعلمين ويرى أن التعليم الذي لا يعتمد على هذه الطريقة هو تعليم غير ناجح، لذلك إعتبر "أن الركود الفكري الشائع في بلاد المغرب في القرن14. لطرق التدريس الرديئة التي أهملت المناقشة والمناظرة"(2). ومنه فأيسر طريقة في التربية والتعليم من وجهة نظره، هي المناقشة والمحاورة.

4 -الإستعـــداد:

لكي تكون العملية التعليمية ناجحة لابد على طالب العلم أن يكون في استعداد تام لتلقي المعارف والعلوم، وهذا كشرط أساسي وضروري لابد من توفره عند المتعلم، لأن الجانب التقني يلعب دور مهم في مدى قابلية عقل المتعلم لتلقي المعارف، والواقع يثبت ما ذهب إليه إبن خلدون، فمن المستحيل أن يتمكن تلميذ في مادة ما إذا لم يوفر لها الاستعداد الكافي ولهذا يجب على طالب العلم أن يتفرغ للعلم وفقط لذلك يقول ابن خلدون " فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجيا ويكون المتعلم أول الأمر عاجز عن الفهم بالجملة إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب والإجمال والأمثلة الحسية ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلا قليلا ...." (3). فالتعليم الناجح هو الذي يتلقى استجابة إيجابية من طرف المتعلم فالذي يريد تعلم شيئا ما لابد من وجود ميل ورغبة واهتمام لتعلمه، فإذا توفرت هذه الأشياء لديه فإنه يسعى إلى التعلم بكل نشاط وحيوية ومنه تكون النتيجة تعليم مثمر.

---

[1] - نفس المرجع، ص 129.
[2] - محمد هشام فالوقي، اسس المناهج التربوية، منشورات الجامعةالمفتوية، ط1، طرابلس، 1991م، ص 80 .
[3] - حسام هشام، مرجع سابق، ص40.

ثانيا: أصناف العلوم عند ابن خلدون:

تطرق عبد الرحمان ابن خلدون في نظرياته التربوية إلى تقسيم العلوم إلى صنفين علوم عقلية وعلوم نقلية، فأما العلوم النقلية هي العلوم الشرعية التي تستند على القرآن، السنة والحديث الشريف، وأضاف إليها علوما أخرى تتصل بالدين كأصول الفقه وعلم الكلام(1).

أما الصنف الثاني وهي العلوم العقلية، وهي في نظر ابن خلدون هو الصنف الذي يقف عليه الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي إليه بمداركه البشرية الفطرية كالسمع والبصر (2). فالعلوم التي يكتسبها الإنسان عن طريق فكره هي التي تميز الإنسان عن الحيوان، لذلك يقول ابن خلدون " ذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانية من الحس والحركة والغذاء وغير ذلك، وإنما يتميز عنها بالفكر" (3). فمن النعم التي أنعمها الله على الإنسان هي نعمة العقل الذي يهتدي به ويعتبر هو الآخر إلى جانب حاسة السمع التي أقرها في شروط المتعلم أنه مصدر من مصادر المعرفة.

وبهذا التصنيف الذي وصفه ابن خلدون، يوحى لنا أنها محاولة للتوفيق بين الدين والعقل على اعتبار أن ابن خلدون من الشخصيات التي تنادي على ضرورة أن يكون العقل خادم للدين وهذا ما تجده في القرآن الكريم آيات دالة على ضرورة استخدامه لقوله تعالى ((أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ)) (سورة الغاشية- الآية 17)

فالنظر في هذه الآية لا يعني النظر الحسي إنما هو النظر العقلي والتدبير في آياته الذي يوصلنا هو الآخر إلى قدرة الخالق في خلقه ومن ثم الوصول إلى معرفة الله ومنه إلى عبادته.

---

[1] - ابن عمار الصغير، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية، الطبعة الثانية، الجزائر 1969- ص115.

[2] - لعموري عليش، تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي، دار هومة، الطبعة الأولى، الجزائر 2009، ص181.

[3] - عبد الرحمان ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والعجم البربر، المجلد الأول، الجزء الثاني . دار الكتاب اللبناني :1981 . ص 769.

ثالثا: الأهداف التربوية لابن خلدون:

نريد هنا الكشف عن أهم الأهداف التربوية التي سعى إليها ابن خلدون، والتي رسمها من خلال نظريته التربوية التي تعد بحق نظرية علمية شاملة تتقسم بالموضوعية، فلذلك عدد ابن خلدون هدف آرائه التربوية بمايلي:

فالدين الإسلامي كل متكامل، فقد رسم الإنسان المسلم ماله وما عليه في معاملته مع الآخرين فلذلك لا يتحقق إلا عن طريق القرآن الكريم الذي أكد عليه ابن خلدون فاذا كان كل شيء هدف فان غاية التربية في نظر ابن خلدون " تحقيق الهدف الديني وهو العمل للآخرة والهدف العلمي وهو العمل للدنيا" (1) مسترشدا بقوله تعالى ((وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا)) (سورة القصص الآية 77) فالهدف الديني هو السعي عن طريق التربية الدينية إلى تربية الإنسان على قيم إسلامية من أجل السعي إلى تكوين مواطن صالح، هذا بالإضافة إلى ما تكسبه للإنسان من صناعة (2) ومهنة يحفظ بها بقاءه ويكتسب من خلالها قوته.

[1] - بدر علي سعيد الأغبري، مرجع سابق، ص06.
[2] - ربيعة بابلحاج، مرجع سابق، ص 101.

المبحث الثالث: فلسفة ابن خلدون الإجتماعية.

أولا: مفهوم العمران البشري:

ذهب أغلب الباحثين إلى أن ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع بلا منازع، حيث نادى بقيام علم جديد للمجتمع أطلق عيه (علم العمران البشري)، فقد أطلق ابن خلدون مصطلح العمران البشري لتدليل على علم الاجتماع ومن أبرز مضامين علم الاجتماع هو الاهتمام بدراسة الحياة الاجتماعية في داخل الجماعات البشرية أي دراسة السلوك الإنساني الموصول داخل الجماعات البشرية وأطلق عليه كذلك بموضوع العلم الجديد وهو العمران الذي أشار إليه بقوله: " وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من الأحول لذاته واحدة بعد أخرى."(1)

وتحديد مفهوم العمران في المقدمة، يصل بابن خلدون حد الشرح المباشر لمعنى الإصطلاح، وهو قوله: "هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشر واقتضاء الحاجات لها في طباعهم من التفاوت على المعاش، ومن هذا العمران ما يكون بدوياً وهو الذي يكون في الضواحي والجبال وفي الحلل المنتجعة للقفار وأطراف الرمال ومنه ما يكون حضرياً وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدر للإعصام بها والتحصن بجدرانها، وله في كل هذه الأحوال أمور تفرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له"(2)

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ص 49

[2] - ابن خلدون، المقدمة، ص 51-52

وبهذا فالحياة الاجتماعية عن ابن خلدون تعد أولا وقبل كل شيء عملاً جماعياً للبشر مشروطا بالإحتياجات "ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم الصنائع" (1)، وبالتالي مختلف النشطات والسلوكيات الإنسانية. فالمجتمع حقيقة حية ومتحركة وليس جامدا، أو ساكناً، شأنه في ذلك شأن الكائن الحي، الذي يعيش ويتطور ويضمحل وفقاً لمراحل وقوانين محددة يمكن الوقوف عليها وتفسيرها فأحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ودراسة هذا التطور والتفسير في المجتمع البشري هو الهدف من علم العمران الذي يرى أنه ذو موضوع وهو العمران البشري والإجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وصفياً أو عقلياً.(2)

وتعتمد نظرية العمران عند ابن خلدون على منهج البرهان العقلي وما يسميه المطابقة بين الخبر المنقول والطبيعة، حيث يقول: "وتمحيصه إنما هو معرفة طابع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا ترجع إلى تعديل الرواة حتى نعلم هل ذلك البر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأما إذا كان مستحيلاً، فلا فائدة للنظر في التعديل أو التجريح، ولقد عد أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول، للفظ أو تأويله إن تؤول، بما لا يقبله العقل، وإنما كأن التعديل أو التجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها

[1] - المقدمة، ص 51.
[2] - المقدمة، ص 49.

متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة للعدالة أو الضبط، وأما الأخبار عن الواقفات فلابد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ننظر في إمكان وقوعه، وصار ذلك فيها أهم من التعديل ومقدما عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة، وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الإجماع البشري الذي هو العمران، وتمييز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له وإذا فعلنا ذلك، كان لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه ".(1)

ومن هنا، نلاحظ أن علم العمران ضروري، لأنه معرفة إيجابية هدفها تقديم وسائل واضحة للدراسة والبحث في مجال التاريخ، كما أنه يكشف عن الشبكة التي تربط العلاقات الاجتماعية والتاريخية، وللوصول إلى هذا الهدف لابد أن يؤسس علم العمران على نمط العلوم العقلية وبخاصة الرياضيات.

أما علوم الهندسة، فإنها " تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره، لأن براهينها كلها بينة الانتظام جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيسعد الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع".(2)

---

[1] - المقدمة، ص 48.
[2] - المقدمة، ص 469.

إن علم العمران هو معرفة كلية للأسباب التي تتحكم في الأحداث والظواهر، فالأحداث الاجتماعية والطبيعية مهما تعددت وتنوعت أثناء دراستها لابد أن تبقى ذات صلة بالكلي الطبيعي الذي بهيكلها، والمسمى عمران العالم ".(1) وعلم العمران عنده هو مدخل منهجي كمعرفة التاريخ على حقيقة، إذ تتمثل نظرته إلى أهمية مراعاة طبيعية العمران في كتابته لتاريخه ".(2)

ثانيا: ضرورة الاجتماع البشري:

يذهب ابن خلدون إلى أن الاجتماع الإنساني ضروري " الإنسان مدني بالطبع" .(3) أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدنية باصطلاح الحكماء وهو معنى العمران وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطراته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفيه له بمادة حياته منه... فلابد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأصناف... وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه" (4).

---

[1] - المقدمة، ص 48.
[2] - المقدمة، ص 48.
[3] - إبن خلدون، المقدمة، ص 21.
[4] - ابن خلدون، المقدمة، ص53.

وبمعنى آخر أنه لا يستطيع أن يعيش إلا في مجتمع ولا يملك كمال ذاته إلا في شعور فطراتي يدفعه إلى محاولة الاستئناس بأخيه الإنسان، " فضرورة الحياة الاجتماعية تنعكس في حاجة الأفراد إلى التعاون لسد الحاجات الاقتصادية والدفاعية فالفرد لا يستطيع توفير ذلك". (1)

حتى عند بعض الحكماء " فالإنسان عند أرسطو حيوان مدني بالطبع" .(2) يستطيع أن يعيش خارج الدولة أو المدينة فليس إنسانا بل " بهيمة أو إلها".

وأخفق كذلك في هدا الرأي كل من " أفلاطون"(3) و "الفارابي"(4) و"ابن ربيع".(5)

حيث أن الإنسان في إطار مجتمع بشري، يأخذ منه ويعطيه فلا بد من الاجتماع الإنساني والدليل على ذلك حاجة الإنسان إلى الغذاء والدفاع عن النفس فإذا أراد الحصول على هذه الأشياء فهو قد اختلط بالمجتمع وبالتالي لا فرار له من مغالطة الناس.

وحتى الحاجة إلى الغذاء تتطلب إلى بذل مجهود لتحصيل القوت، مثل الحنطة فهي تمر بالطحن والعجن والطبخ، وهذا لا يستطيع الإنسان القيام به بمفرده وهذا يستدعيه إلى التعاون مع الآخرين. "وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له لا قوت ولا غذاء ولا تتم حياته، لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات ويعالجه الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع البشر".(6)

[1] - ابن خلدون المقدمة، الدار التونسية للنشر، الدار العربية للكتاب، سنة 1984، ص77.
[2] - مصطفى النشار، ص110.
[3]- يوحنا قمير، فلاسفة العرب، الفارابي، المطبعة الكاثوليكية، 1954، ج2، ص23.
[4] - تاجي التكريني، الفلسفة السياسية عند ابن ربيع، مع تحقيق سلوك المماليك في تدبير الممالك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987، ص 150.

[6] - مصطفي النشار، ص 78.

وأهمية هذا القانون والإجتماع في نشأة العمران فهو يرى " أن الحاجات الإنسانية تلعب دوراً بارزاً في نشأة العمران وتطوره وبقاء الإنسان والجماعات البشرية ويرى أن ذلك مرهون بأمرين أساسيين هما القوت أو الغذاء الذي يضمن الحياة والدفاع الذي يقي الإنسان من أخطار الطبيعة وتحدياتها، وأن كلا الأمرين يقتضي الاجتماع البشري بين المرء وبني جنسه والتعاون من أجل الحفاظ على استمرار بقاء هذا التجمع الإنساني"(1)

ثالثا: العمليات الاجتماعية:

أ - **الصراع:** وهو عدوان البشر على بعضهم البعض حيث أكد ابن خلدون على وجود العدوان أو صراع إجتماعي بين البشر فيقول :"فمن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضهم ببعض فمن أمتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخيه إلى أن يصده وازع"

ب -**التغير الاجتماعي:** : يرى ابن خلدون أن العصبية هي المحرك التاريخ الاجتماعي للمجتمعات وهي وراء عملية التغير الاجتماعي بشكل عام، منطلقا في تفكيره من مبدأ العلاقات الجدلية بين العمران البدوي والعمران الحضري مفسراً نشأة الدول وانحلالها بناءاً على آلية العصبية فهي التي تؤدي إلى الملك، وهي نفسها تؤدي إلى زواله.

ت -**التطور:** ابن خلدون يؤمن بمبدأ التطور في جميع أوجه الحياة، وفكرة التطور تظهر بارزة في بحثه للحياة الاجتماعية والتاريخية بقوله: "وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومناهج مستقر ، وإنما هو إختلاف على الأيام

[1] - ابن خلدون انجاز فكري متجدد، مرجع سابق، ص 74.

والأزمة، وانتقال من حال وكما يكون في الأشخاص والأوقات وكذلك يقع في الأفقار والأزمنة والدول....فمسألة التغير في مفهوم ابن خلدون مسألة تاريخية مستمرة فتشمل ميادين الحياة والعمران بأكملها، كما تتضمن المستوى الشخصي والجماعي والتنظيمات والدولة.

رابعاً: الإنتقال من البداوة إلى الحضارة:

صنف ابن خلدون المجتمعات إلى نمطين ولم يكن عنده مجتمع وسط بين المجتمعين البدوي والحضاري وذلك وفق معيار أسلوب الحياة.

1) **البدو:** عرفهم على أنهم مجتمعات بسيطة غير معقدة يقول:"إن أصل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد".(1)

كما اعتبرهم ابن خلدون على أهم الأقليون:"البادية أقل عمران والأمطار ممددا لها" (2)، ومن هنا يظهر الفرق بينهم وبين الحضر.

2) **الحضر:** عرف ابن خلدون الحضارة على أنها التفريط في الترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنف من اضافة وسائل فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفراش ولسائر أحوال المنزل كما اعتبر أن النمط من الحياة مفسر للعمران فيقول" وقد يتوضح فيما بعد أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى

[1] - المقدمة، ص 121
[2] - المقدمة، ص 123

الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير". (1) فالحضارة عنده هي غاية التفنن في المأكل والمشرب وإحكام المباني والفرش، والترف بشكل عام. فالحضارة عندئذ مفسدة للعمران مؤدية بالدولة إلى الضعف والزوال.

خامساً: دور العصبية في تحريك فاعلية العمران:

اهتم ابن خلدون بموضوع العصبية واعتبرها الأساس لأي اجتماع إنساني وبين دورها في العمران البدوي و الحضري، وتطرق إلى دورها البارز في بناء التكتلات التي على أساسها تقوم الدول وتزدهر ثم تضمحل وتزول، حيث يطلق ابن خلدون لفظ "عصبية" على الروابط الدينامية الاجتماعية والسياسية القائمة على رابطة الدم واعتبرها الأساس الذي تتبنى عليه سياسيا ومجتمعيا كل العلاقات بين المنتسبين إلى القبيلة الواحدة.

فالعصبية وكما جاء في لسان العرب:" أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبيته والتألب معهم على من يناويهم ظالمين كانوا أو مظلومين، والعصبية والتعصب هي المحاماة والمدافعة، وتعصبنا له ومعه: نصرناه" (2) والعصبية تعني الرابطة المعنوية التي تربط ذوي القربى والأرحام بعضهم بعضاً، وهي من الأمور التي لم تحق على أنظار بعض المفكرين الذين رأوا أن اللغة العربية تسمي ذوي القربى باسم العصبية".

أما ابن خلدون، فقد اعتبر العصبية أمراً ضرورياً تفرضه طبيعة الوجود الإنساني الذي يقوم على الاجتماع، وأهميتها لتداخل حاجات الناس مع بعضها بعضا. ويذكر ابن خلدون

[1] - المقدمة، ص 125
[2] - ابن خلدون، جمال الدين أبي الفضل، 2004، لسان العرب، مج1، بيروت، دار صادر، ص 606.

العصبية قائلا: "إن نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم و ما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والعزة على ذوي أرحامهم وقرباهم موجودة في الطابع البشرية وبها يكون التعاضد والناصر وتعظم لرهبة العدو لهم"(1).

فالعصبية عند ابن خلدون أبعد من أن تكون قوة تستمد قيمتها من العنصر المادي فحسب، وإنما تشتمل على عناصر معنوية تهبها آثارها الخلافة في تطور المجتمع والدولة والحضارة البشرية، فالعصبية البناءة للدولة هي التي تتحالف إما مع الأخلاق، أو مع الدين أو مع دعوة من دعوات الحق"" (2). ما يكسبها زخماً ومداً لتفرض طروحاتها على أرض الواقع، ويجعلها عصبية متفوقة على غيرها من العصبيات، بل ومهيمنة " تعي جماعة ينصفون تحت عصبية واحدة، ومصالحها الجماعية، وطموحاتها المشتركة، يتقوى فيها الروح الجمعي، ويظل ينمو إلى أن يتحول بوجه أو بآخر إلى عزيزة السيطرة""(3).

إن العصبية بهذا المعنى إذن هي الرابطة الجماعية التي تشكل الدافع والحافز لتحقيق التعاون بين مجموعة من الناس يجمع بينهم رابطة الدم أو التحالف وما يحصل عن ذلك من التكامل والتضامن والتعاضد، والتسامح والإنصهار والتفاني ورد الظلم والمظالم، وإثبات الذات، لتأخذ تلك الجماعة المتشكلة في إطار عصبية ما موقفها الملائم بين الجماعات الأخرى، من خلال دفع الأفراد ذوي العصبية وتحفيزهم لتحقيق غاياتهم العامة، التي تصبو جماعة الوصية

[1] - ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، مقدمة ابن خلدون، 1984، بيروت، دار التعلم، ص 128
[2] - عبد العزيز نصر، محمد، فلسفة السياسية عند ابن خلدون، في مهرجان ابن خلدون، القاهرة، 1962، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ص332.
[3] - الحبابي، محمد عزيز، ابن خلدون معاصر، فاطمة حباني (مترجم)، بيروت: الحداثة للطباعة والنشر، ص 38.

إلى تحقيقها وبناء على ذلك، اعتقد ابن خلدون بأن الرابطة القائمة على عصبية الدم ضرورية لنشوء الدول في مقابل كل القوى الأخرى غيرها التي اعتبرها مكتسبة وليست طبيعية، ومن ثم قد تكون ناجعة، وقد لا تكون، لكن بالعصبية يصبح تفريق الحركة المسيرة للتاريخ ممكناً إذ غاية بعض المجموعة تحصل بفضل شدة تضامنها، وكما تكون العصبية منطلقاً أساساً لإنشاء مملكة أو إمبراطورية، أو لتوسيعها، فإنها تكون سبباً أيضاً في تغييرات مجتمعية مختلفة، فتعمل مثلاً على إزدهار العلوم الفنون والحرف، ما يغير في طبيعة الأشياء لتكون العصبية هي القوة التي تتبني عليها كل حضارة، وأنها " أساس كل عمران بشري فلا يحصل فهم أسس الحضارة وإدراك بنيانها إلا بالإنطلاق من ملاحظة الأنظمة السياسية للأمم وطبيعة معاشها ملاحظة دقيقة"(1).

وليست العصبية مقتصرة على الحياة القبلية البدوية، وإنما تمتد للمدينة، فليست الحياة القبلية المنبع الوحيد لروابط الدم، فالمدينة أيضاً بما لها من بنيات داخلية، تعمل على خلق العصبية وتمركزها وتنميتها. لذا يقول ابن خلدون: " وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر يجذب بعضهم بعضاً إلى أن يكونوا لحماً لحماً وقرابة قرابة وتجد بينهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله فيفترقون شيعاً وعصائباً"(2).

"إن العصبية تبدو عند ابن خلدون بمثابة المحور الذي يدور حوله معظم الأبحاث الاجتماعية، وتتصل به جميع مباحث الاجتماع السياسي، خاصة أن ابن خلدون ينظرا إلى

[1] - الحبابي، محمد عزيز، ابن خلدون معاصر، مرجع سابق، ص 28.
[2] - ابن خلدون ، محمد الرحمن محمد، مقدمة ابن خلدون، ص 475.

العصبية نظرة إبهار وتعجب، كما أنه يبني الدولة على أساسها، ويجعلها القوة الحقيقية لبناء الدول، بل يقدمها على الدعوة الدينية التي هي نفسها تعتمد على العصبية، ويجعل ابن خلدون غايتها الملك، ودروها الحماية والمدافعة والمطالبة"(1).

ذهب ابن خلدون إلى أن للعصبية دور كبير في قيام "الاجتماع البشري واستمراره، فهي في نظره" تمثل حجر الزاوية في نظريته، وآراؤه فيها طريفة ومبتكرة ومتماسكة وتكاد تشكل نظرية قائمة بذاتها، ولكنها ليست غاية في حد ذاتها، وإنما هي تجري إلى غاية معينة هي الملك"(2).

ومن ناحية أخرى تمثل العصبية "التماسك الاجتماعي" أو "روح التضامن" حيث "ان الجماعات البدوية تبدي رغبتها في ألفة قوية تجمع بين أعضاء المجموعة، سواء شاؤوا أم أبوا، وذلك بحيث يندمجون جميعاً اندماجاً كلياً في الجماعة التي تصبح بالتالي مؤهلة"(3).

وكذلك العصبية تولد الوازع إلى تكوين الجماعة المتلاحمة والمتضامنة والجماعة تستدعي بدورها "الدولة" وهذه الجماعة تستشعر فيها بينها العلاقات التي تولد في العصبية بين أفرادها كالتعاطف والحماية المتبادلة والمبادرة إلى مناصرة أعضائها في الممانعة والمدافعة، "وبدورها فإن العصبيات التي تربط الأفراد بعضهم لا تبقى منفردة ومستقلة تماماً، بل إنها تترابط و تتلاحم، فتكون نوعاً أكبر وأشمل من العصبيات" (4). و اتفق مع الحصري حينما عبر عن رأي

[1] - الصغير بن عمار، الفكر العلمي، عند ابن خلدون معاصر، ص 96.
[2] - إسماعيل سراج الدين، مرجع سابق، ص 109.
[3] - عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة: محمد الشريف بن دالي حسن، ديوان، مرجع سابق، ص325.
[4] - عبد العزيز نصر، محمد، فلسفة السياسة عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 325.

ابن خلدون بهذا الشأن وفق التعبيرات المألوفة في عصرنا حيث يقول: "يجب أن نسمي العصائب الاعتيادية التي تتألف من التحام الأفراد بعضهم ببعض باسم العصائب البسيطة، كما نسمي تلك التي تتكون من التحام العصائب البسيطة بعضها ببعض باسم العصائب المركبة"(1).

ابن خلدون في محورة نظرية في علم العمران على العصبية يركز على العناصر التي تقوي الدولة وكذلك التي تشكل وهنها وسقوطها حيث " يرى أن عناصر الوجود الطبيعي للعصبية لا تكتمل إلا من خلال "خلال الخير"، من قبيل مكارم الأخلاق وإنزال الناس مكانهم والعدل والإنصاف"(2).

فالعصبية إذن هي رابط إجتماعي، يفسر على أساسها نشوء دولة وإنهيارها والعلاقات القائمة بين البشر ونوع المجتمع. و هي القوة و المنعة الناشئتان عن روابط القربى بين أفراد العشيرة تستند إلى وحدة النسب وتؤدي إلى الإلتحام وتشمل الصحبة المعاشرة والولاء، الحلف، الرقي، الاصطناع ولها أدوار تظهر: في الدفاع في الرئاسة، في الملك، في الدولة وفي الدين....

[1] - الحصري، ساطع، دراسة عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، دار الكتاب العربي، 1967، ط:3، ص...

[2] - الحصري، ساطع، نفس المرجع، ص 111.

المبحث الأول: مصادر الفكر السياسي:

أولا- السياسة عند ابن خلدون:

إختلفت الآراء حول تعريف السياسة حيث يقول الفقهاء أن السياسة هي "ما كان به الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد"(1)

وابن خلدون هو أول من استخلص السياسة من الإعتبارات الدينية وجعل السياسة موضوعاً لعلم نظري بعدما كانت هزيلة في حركة المسلمين العلمية.

فالسياسة تحمل عدة معاني "السياسة ظاهرة حاضرة في كل ظاهرة، ضاغطةعلى كل مفهوم، محشورة في كل فعل وحركة، لهذا لا يمكن قراءة التراث الخلدوني دون التوفق عن إنجازه وما أضافه في هذا المجال، بل يمكن القول إن إسهامات "ابن خلدون" في علم السياسة وهي أحد أبرز إنجازاته كمفكر.(2)

فإن ابن خلدون كان رجل سياسة إلى جانب كونه رجل فكر وعلم وثقافة لكن بالرغم من ذلك فهو لم يعطي مفهوماً واضحاً للسياسة بحيث أنه غامض و يحمل أكثر من معنى.

ورجع بعد ذلك وأعطاها مفهوماً ومعنى فالسياسة هي "كل ما له صلة بتحديد العلاقة بين المواطن و الجماعة السياسية سواء كان ذلك من حيث التنظيم التصاعدي للسلطة أو كان ذلك

---

[1]- مدخل إلى الفلسفة السياسية، محمد وقيع الله أحمد، دار الفكر، آفاق معرفة متجددة، دمشق، 2010، ص 20.

[2]- ابن خلدون، انجاز فكري متجدد، مرجع سابق، ص 91.

متعلقاً بتحديد علاقة التوازن بين القوى الاجتماعية والإقتصادية التي يضمنها ويحصرها النظام السياسي"(1)

يحتل ابن خلدون مكانة مرموقة وكبيرة في تاريخ التفكير السياسي في الحضارة العربية الإسلامية. وقد يسبقه الفارابي تاريخياً غير أن الفرق شاسع بين الشخصين فما الفارابي إلا أحد تلاميذة اليونان أو المثالية اليونانية التي تتهرب من الواقع المحسوس، وتخلق نواعاً من السياسة المدنية التي تقم فيها الفضيلة والحكمة والمثالية، ولكن كأسلافه اليونان سقط في فخ الفلسفة لأن الغاية التي كان يرمي إليها اليونان هي: الفرار من هذا الواقع الذي لطخته المادة وأفسدته. والبحث من الحياة السعيدة حيث تجد النفس الاستقرار وتنغمس في عالم روحاني بعيداً عن الحياة المادية.

فـــاما البحث واستقراء الوقائع التاريخية وتفهم حاضر المجتمع وتبيان العلاقات التي تجمعه والمحركات التي تدفعه وتسيره لتفهمها قصد التفسير الحقيقي الحالة أو الوصفية، فهذا ما نجده عند ابن خلدون وحده، ولم يسبقه أحد في ذلك، ولقد كان رجل سياسة فتقلد مهام جليلة ولعب أدوار خطيرة في تاريخ المغرب العربي.

إلا أن ابن خلدون لم يخصص فصلا في مقدمته لتعريف السياسة. لكن نجد هذا اللفظ في عناوين بعض فصول المقدمة مضافاً إلى الملك. كما في الفصل الذي عنوانه في أن العرب أبعد

[1]- رؤية تحليلية للمفاهيم والمصطلحات السياسية عند ابن خلدون. د.علي عبد الواحد الصائغ، جامعة القادسية – كلية التربية – العدد1، المجلد 8، ص 196-197.

الأمم عن سياسة الملك. وعلى كل فالسياسة ذكرت كثيراً في المقدمة مقرونة في غالب الأحيان بالملك ولذا لا يتضح آراء ابن خلدون في الملك.

فابن خلدون يؤكد على ضرورة وجود الملك في الطبيعة الإنسانية لما فيها من حاجة إلى الاجتماع وما يقتضيه ذلك من ضرورة لتأمين المعاش وإيجاد الوازع، والمعاش طريقة الوازع، أما الوازع فلا يتم إلا بالعصبية لأنه محور المطالبات والمدافعات. "المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية وهذا الملك كما تراه منصب شريف تتوجه نحوه المطالبات ويحتاج إلى المدافعات و لا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبيات"([1]).

إن ابن خلدون يميل إلى الملك الذي يستند في قوانينه المفروضة إلى الشرع وهو لم يعدم بعد القول بالمطالبة والمدافعة في الملك.

والملك وإن كان منصباً طبيعياً فإنه بحاجة إلى الإبتعاد عن الهرج والمرج وسفك الدماء، ولا بد من قوانين مفروضة تهذبه، ومهما كانت طبيعة هذه القوانين فإنها هي مجرد تابع متغير لأصل ثابت هو الملك بالإضافة إلى المطالبة والمدافعة فإنه يعتمد على المغالبة أيضاً.

وقد أوضح ابن خلدون وظائف التي ترتكز على الوظائف الدنيوية وليس على الوظائف الدينية، وابن خلدون من خلال دراسته لوظائف الملك إستفاد من النتائج التي توصل إليها حول العمران البشري، وكذلك من دراساته لمختلف أنواع المهام التي مارسها ملوك الفرس والعرب

[1]- المقدمة، ص 191.

والانزاك، وذكر أن القابضين على زمام الملك من المسلمين دأبو ا على تقيين بعض مساعديهم على الوظائف الدنيوية وقد تضمنت هذه الوظائف ما يلي:

-الدفاع عن الأمة ضد العدوان الخارجي والإضطرابات الداخلية.

-حسن تصريف الشؤون السياسية والتجارية وخاصة الشؤون المالية مثل الجباية.

الضرائب ومراقبة المصروفات والمراسلات الرسمية.

-الحفاظ على هيبة وسلامة شخص الملك بعزله من "الجمهور" والتحكم في وسائل الإتصال به.

كان ابن خلدون أول مفكر إسلامي يعالج الوظائف الدنيوية للملك بحجمها الحقيقي وفي علاقاتها الخلفية السياسية الاجتماعية للواقع الحي، وعلى الرغم من أنه بدأ دراسته بتعداد الوظائف الرئيسية إلا أنه لم يحضر نفسه داخل هذا الإطار الجامد وإنما اتجه إلى فحص أثر التغير في العمران البشري علة وجود هذه الوظائف وعلاقاتها المتبادلة التي تعكسها وظائف الملك والأشكال المختلفة التي تبدو عليها ثم تطورها تعتبر جميعها عن المرحلة السائدة للعمران البشري. ليست هناك إذن وظيفة مستقرة أو أبدية.

ثانيـــــا: مصادر الفكر السياسي عن ابن خلدون.

انطلق ابن خلدون في دراسته من المجتمع الإنساني كله وجعله مادة لدراسته وتأملاته وحقلا لتجاربه و تحليلاته وتتبع الظواهر الطبيعية التي تحيط بالمجتمع وتؤثر فيه في مختلف أحواله وتتابع أطواره في نشأته الأولى في مرحلة البداوة وفي استقراره في الحضارة، وفي

مرحلة الدولة وتأرجحها بين القوة والضعف والنهوض والسقوط. والنصر والهزيمة و أحوال المجتمع وعناصر تكوينه وأساليب حياته، وأنماط سلوكه، وطرائق سعيه وما يضفي إلى نضجه ورفاهيته وما يؤذن بفساده وانحلاله. كل ذلك مع الاهتمام الشديد بنظام الحكم وأسلوبه، والحياة الاقتصادية والنشاط الثقافي.

"ابن خلدون انبثقت نظرياته جميعاً من منطلق إسلامي معاش وهو ما لم ينتبه إليه دراسوه في الغرب أمثال جورج لابيكا الذي فصل بين السياسة والدين عند ابن خلدون"([1])، و"ينسى هؤلاء أن السياسة عند المفكرين المسلمين هي أشرف الصناعات وأشرف المقامات بعد النبوة"([2]) هذه الحقيقة التي يتمحور عليها فكره والتي تدل على ارتباطه لدينه ومجتمعه، وهذا ما ذهب إليه بعض دراسيه في العالم الإسلامي من أمثال الدكتور مصطفى الشكعة الذي يرى في كتابه (الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون) أن "نظريات هذا الأخير في العمران التي تعتبر أهم منجزاته الفكرية إسلامية جملة وتفصيلا أو إسلامية المبتدأ والمنتهي"([3])

وحتى تلك الأراء التي لم يوافق ابن خلدون عليها مثل نظرية العصبية كانت سبيله في علاجها إسلاميا ومما يؤكد أن ابن خلدون ينطلق في جملة أفكاره وبالخصوص السياسة منها بين مبادئ إسلامية هو إبرازه لأشكال الحكم الأنفع منها للبشر، فهو عندما يتحدث عن أنواع

[1]- ملحم مقربان- خلدونيات السياسة العمرانية، دراسات منهجية الاجتماع السياسي، دار الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1984، ص

[2]- محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، سنة 1982 ص .

[3]- مصطفى الشكعة ، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، ط1، سنة 1986، ص 76.

التشريعات السياسية يرى أن ما كان مصدره بين هؤلاء الناس وحياتهم كان أن لهم في دنياهم فقط أما ما حصل عليه الناس وكان من الشرع ففيه صلاح دنياهم و اخرتهم .

على هذا الأساس يفرق ابن خلدون بين الملك الطبيعي انجاز لنا ان نعبر عنه بالعلماني وبين الخلافة فيقول :أن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الفرض والشهوة. والملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المغار. وأما الخلافة فأمرها أعمق صلاحاً وهدفها أكثر فعالية لأنها تستهدف صلاح الناس وسعادتهم فقط فإنها كلها عبث وباطل، إذ غايتها الموت والفناء "والله يقول (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا)(1).

ويرفض ابن خلدون الملك الطبيعي والعقلي اللذان يحققان مصالح الناس الدنيوية فقط لأن النظر فيهما بغير نور الله. "إذ يقول الله تعالى. (وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ) (2) . ان هذه كلها ادلة تبين اتجاهه الفكري . فهو قد تاثر بدينه و استغنى منه جملة افكاره و مرتبطا به .و هو مصدر اساسي للفكر الخلدوني . و ليس كما يدعي (لاكوست) بأن اراءه رجعية دينية اذ يقول ان تأثير الرجعية الدينية الشديدة السلبية على ابن خلدون قد كانت مثمرة نسبيا . و لكنه في نفس الوقت يتنافى مع ماذهب اليه و يعتبر ان لهذه المرجعية الدينية تأثير ايجابيا على ان ابن خلدون وحده فقط عندما ننظر اليها على أنها كبحت من الماورائيات العقلانية .

---

[1]- سورة المؤمنون، الآية (40).
[2]- إيف لاكوست، العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، الطبعة الثالثة، سنة 1982م، ص 243.

إن هذه الأحكام وغيرها لا تجد ما يبررها حتى اليوم وذلك لأن ما أشار إليها ابن خلدون ومن أن التفلسف في الماورائيات، والبحث عما تجاوز لحدود العقل على باطل وإذا كانت هذه الفكرة مستقاة من الدين فإنه حتى اليوم ورغم التطور العلمي والفكري ليس هناك ما يؤكد على قيمة العقل وفعاليته في الأمور الماورائية والبحث عن حقيقتها سيبقي ناقصا وعاجزاً وبالتالي يعبر عن ماهيته التي تتمثل في هذا العجز والنقص.

وإلى جانب تأثر ابن خلدون بالشريعة الإسلامية وما أخذه منها، والتي كانت من أهم مصادره الفكرية، فإننا مع ذلك لا ننكر مدى تأثيره بغيره من العلماء والمفكرين الذين سبقوه سواء من المسلمين أو غيرهم، وليس كما يراه البعض صورة طبق الأصل لمن سبقوه كما قال بذلك الدكتور نور الدين حقيقي "بأنه كان في الغالب (غزاليا) مع انه لم ببدو على خلاق مع الشريعة بقبوله جميع قوانين الإسلام"(1)، إن هذا الحكم يبدو في جوهره غامض لأن ابن خلدون حتى وغن كان يزعم الدكتور حقيقي صورة طبق الأصل للغزالي فإن ذلك لا يتنافى في الشريعة الإسلامية، في حيث نرى الدكتور عبد الله شريط أن ابن خلدون قد اعتمد على الغزالي وغيره في بعض آرائه الفكرية خصوصا رأيه حول محدودية العقل، ورغم ذلك فإن هناك فرقاً بين ما كان يهدف إليه الغزالي وما كان يهدف إليه ابن خلدون، كما لاحظ ذلك الأستاذ علي الوردي في كتابه (منطق ابن خلدون)، " أن الغزالي مثله مثل ابن تيمية يرمي من وراء ذلك

[1]- نور الدين حقيقي، الخلدونية العلوم الاجتماعية وأساسا السلطة السياسية، ص 18

إنقاذ المعرفة النسبية من سيطرة المعرفة العقلية أما ابن خلدون فإن ما يرمي إليهن هو إنقاذ المعرفة النسبية من سيطرة المعرفة التجريدية"[1]

نلاحظ من هذا التمايز الذي كان بين ابن خلدون و عبره انه ليس صورة طبق الأصل لهم رغم تأثيره بهم فقد تميز عنهم أسس لنفسه فكرا ومنهجاً خاصاً به.

[1] - د- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص 73.

المبحث الثاني: مميزات العصر السياسي لابن خلدون.

كل مفكر يتأثر بالعصر الذي عاش فيه وكذلك بيئته حتى يطلق لفكره العنان من خلال بحوثه الأدبية والفلسفية في استقصاء الظروف الطبيعية والسياسية وكذلك الملابسات الاجتماعية والعلمية التي أحاطت بالفيلسوف والأديب، فإذا كانت العصور والظروف التي يعيشها مفكر ما تعكس بدوره على المفر عبد الرحمان ابن خلدون فهو عاش عصره إلا أنه تجاوزه إلى عصرنا وعايشناه بأفكاره.

لقد كان عصر ابن خلدون عصر تحول وانتقال، لا بل عصر تفكك واضطراب، خرجت فيه بلاد الأندلس من حوزة العرب وأصبحت بيد الإسبان، وقد شاع أيام ابن خلدون أن يتنازع أبناء العموم بل الإخوة كذلك والسلطان، وزاد في الاضطراب السياسي أطماع الوزراء، فبات العالم المغربي يعيش في جو من الدسائس السياسية، وليس مستغربا أن يكون ابن خلدون مال على السياسة.

أولا: الناحية السياسية:

تميز عصر ابن خلدون بأحداث سياسية واجتماعية خاصة، جعلت العالم الإسلامي يعيش في فترة من أشد فتراته اضطرابا وغليانا، وأقلها استقرارا وتوازن، كانت هذه الحالة المالكة تسود أنحاء العالم العربي: الأندلس شمال إفريقية والشرق العربي، أصبحت هذه الأقطار تسير بخطى حديثة نحو الإنحطاط والتأخر بعدما ازدهرت فيها حضارة ماجدة دامت سبعة قرون.

في القرن الرابع عشر ميلادي تقلص ظل الدول المسيطرة على الحكم في المغرب العربي وبالجملة كل العالم العربي في عصر ابن خلدون وكأن من الناحية السياسية مفككا ومشتتا تحكمه دويلات صغيرة قامت هنا وهناك لا تكاد الواحدة منها تستقر حتى تسقط تحت ضربات ثائر أو خارج أو طامع"(1).

[1]- أبو القاسم محمد كرو، العرب وابن خلدون، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، الطبعة الثالثة، سنة 1977،ص22.

وقد كانت كل واحدة من هاته الدول عدوة لجارتها المباشرة حليفة للتي بعدها مما جعلها تعيش في حروب لا تقف ولا تهدأ.

حيث شهد القرن الثامن هجري انهيار دولة الموحدين وقامت على أثرها ثلاث دول: الدول الحفصية بتونس ودولة بني مرين، وتعتبر اقوى الدول. فقد هزمت الإسبان ثم استولت على تلمسان وتونس وتعددت بينهم الخلافات وقامت بينهم حروب استمرت سنين عديدة.

وقد بقي الصراع بعد انقراض الموحدين قائما على أشده بين المرنيين وبني عبد الواحد من جهة وبين هؤلاء الحفصيين من جهة أخرى وقد قوى هذا الصراع وزاد من تفاقم الأوضاع قيام إمارات في كل من بجاية وقسنطينة واستقلال القبائل الكبرى وعدم استقرار ولائها لهذا الجانب وذاك.

وأثناء هذه الظروف المضطربة ظهر العلامة عبد الرحمان ابن خلدون وقد وصف هذا العصر فقال " وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه، وتبدلت بالجملة، واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسر وهم فيما بقي من البلدان لملكهم" ثم يواصل في الحديث عن أسباب ذلك الانهيار: فيقول "هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرا من مجالس العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وقل من حدها، وأوهن من سلطانها، وتباعدت إلى التلاشي والاضمحلال أموالها وانتفض عمران الأرض بانتفاض البشر، فخرجت الامصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل وضعفت الديار والقبائل، وتبدد السكان، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة والله وارث الأرض ومن عليها"(1).

[1]- ضياء الدين، الدار المصون، ص: 15-16.

وكانت الأندلس تعاني هي الأخرى من التفرق بين دويلاتها وامرائها، فكل ملك ثار في بلاد واستولى عليها فتعددت الملوك وتفرق سكان البلاد، حتى أهل البيت الواحد انقسموا فيما بينهم، وبعضهم يحالف ملوك اسبانيا ضد الأمراء من أهل بيته، وانتهى كل ذلك بانهزام نحو ثمانية قرون.

" أما المشرق فقد تعرض للغزو الصليبي طوال قرنين من الزمن صاحبه هجوم كاسح مدمر للحضارة من الشرق، حيث اكتسح الماغول معالم حضارة هذه النواحي وأصبحت المدن العامرة خرابا، والمكتبات طعمة للنار والأنهار والبحار، وانتشرت الفوضى والرعب في البلاد" ([1]). و بقيت مصر في حكم المالك تعاني من بلائه . و كذلك بلاد الشام بعد نزوح تيمورلنك عليها.

ظهر ابن خلدون في تلك الظروف، ومن المعروف أنه عاش في منطقة تعتبر من القديم من مناطق التفاعل الحضاري، وقضى حياته في الأقطار العربية، في تونس وفاس وغرناطة وتلمسان وبجاية ومصر،ـــ واحتك ببلاطات السلاطين يخدم الأمراء ويفيدهم، وبما أنه منحدر من سلالة يمنية، لجأت إلى المغرب فإن حياته تعتبر مثالا للوحدة الفكرية التي كانت تتمثل في العالم العربي في المغرب والمشرق رغم التمزق السياسي الذي كان يسود هذه الأقطار، ورغم هذا الجو القلق عرفت الحركة الفكرية ازدهارا كبيرا ابان هذه الفترة نهضت أقطار المغرب بالعلوم والآداب نهوضا رغب المفكرين في الانتقال إليها، عندما ظهر الحفصيون والزيانيون والمرينيون كانت منافستهم في تقريب العلماء من مجالسهم وتشجيعهم فازدهرت العلوم والفنون وشيدت المدارس، وكان ملوك دولة بني عبد الواد من العلماء والأدباء والشعراء فكانوا يسعون في تتبع الحركة العلمية والأدبية، وأصبح البلاط الزياني زاخرا بالأدباء، فكانوا الكتاب الخبراء والشعراء.

[1]- عماد الدين خليل، هجمات مضادة في التاريخ الإسلامي (الجزائر: دار البيضاء، ط3، د،ت) ص: 30 ومابعدها.

ثانيا: الناحية الفكرية:

من الملاحظ بعد التطرق إلى الأوضاع السياسية والاجتماعية في المغرب العربي وفي إسبانيا المسلمة، "أنه بعد سقوط دولة الموحدين، وبعد تصدع الدولة الإسلامية وذلك نتيجة للقتال والصراع والنزاع الذي كان بين دويلات المسلمين من جهة وبين المسيحيين من جهة ثانية أن أحدثت ثورة سياسية غمرت بلاد المسلمين ونتيجة لها تصدعت الحركة الفكرية وفقدت خلالها وسيلة للاستقرار والتجمع" (1). وشغلت هذه الأوضاع بال العلماء والمفكرين وأدت بالبعض منهم إلى الهجرة ومغادرت بلدانهم إلى البلدان الإسلامية الأخرى، سواء في المغرب أو المشرق أو الأندلس بحثا عن الاستقرار والهدوء، ورغم هذا وذلك فإن الإزدهار العلمي الثقافي الذي شهدته الأندلس بالخصوص لم يندثر قبل هذه الفترة (الإضطرابات) فبقيت ملامحه متواصلة بقوتها وأصالتها يحاول أصحابها ربط حاضرهم بما فيهم فخصوصا بعد استقرار ممكلة غرناطة وتشجيع حكامها على إثارة العلم والفكر وتدعيم أهله.

وهذه صورة من صور المجتمع الأندلسي قبل هذه الفترة وكان لهذا التشجيع أثره الفعال في إظهار وإبراز علماء ومفكرين كان لهم صداهم حتى اليوم أمثال ابن رشد وابن الخطيب وابن هاني ....إلخ، وإهتم هؤلاء المفكرون بحالة مجتمعهم وأوضاعه السياسية والإجتماعية والفكرية وكانوا خير واصف ومترجم لعصرهم. فقد شهد (القرن الرابع عشر ميلادي والثامن هجري) تقهقرا وتراجعا خطيرا في العالم الإسلامي من الناحية العلمية والثقافية.

أما التقهقر الثقافي الذي ساد في هذا العصر حال دون ابراز العقلية العربية الإسلامية التي برهنت على قوتها وقدرتها في الميدان الفكري قبل هذا العصر.

وعلى ضوء المعالم السياسية للعالم الإسلامي التي سبق ذكرها فلا يمكن على أساسها أن ينهض علم أو تسيير حضارة في أمان " فكان العالم العربي يومئذ في تراجع علمي وأدبي شامل وكان التقليد واجترار الماضي بأساليب مختلفة هو شغل المتصوفين إلى الأدب والعلم،

[1]- عبد الله عنان، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المستنصرين، ص453.

وهكذا أخذ الظلام يخشى العقول والجهل يزن على النفوس والحياة تسير بخطى واسعة نحو الإنحطاط، ولولا اقتباس من النسور تتصع بين فترة وأخرى في ذلك الظلام الدابي لما كان ثمة شيء يثير الإنتباه والإهتمام"(1).

وكان من قبس ذلك النور المفر ابن خلدون الذي ظهر في عصر تراجع فيه الفكر وكذلك تراجعت كل الميادين ولم يبقى في ذلك العصر إلا بعض العلوم التي استبدلت غيرها والتي هاجمها ابن خلدون خصوصا علم الفلك والكيمياء، والفلسفة، ورغم مهاجمته لهذه العلوم الخاطئة من وجهة نظره في وقت حاطوها على أصول الدين والعلم، فاصطفت بالخرافات وبالشعوذة، فإنه لم يتطرق إلى نقد الدين لحظة ولا إلا التطرف اللاهوتي الضيق لذلك العصر"(2).

وتأكيد الاضطرابات الأولى التي كانت في المغرب والأندلس أتى بعد الصراع داخل ممكلة غرناطة ذاتها نتيجة للثورات والانقلابات الداخلية المتوالية أو نتيجة للمواجهة التي كانت بينها وبين اسبانيا النصرانية، هذه الأخيرة التي هيأت نفسها وأرادت أن تنقسم من عدوها القديم وهو إسبانيا المسلمة، ولا يمكن كما ذكرنا آنفا في هذه الظروف والاضطرابات أن يكون فكر ولا ازدهار ثقافي في هذه الاضطرابات و الانتفاضات . و لذلك تجسد في ذلك العصر فراغا ملحوظا في ميادين التفكير والأدب في الأندلس المتحضرة وإلا على قلة من المفكرين والأدباء الذين ظهروا في تلك الفترة متفرقين متباعدين"(3).

وعلى العموم فإن النشاط الفكري في ذلك العصر انحصر في جانبين إثنين:

1 -الدراسات الفقهية الجامدة التي اقتصرت على الشروح دون ابداع او انتاج فكري جديد.

2 -التصوف الذي انقلب من تجربة وذوق ومشاهدة إلى شعوذة وتضليل"(4).

ورغم هذا العصر المليئ بالاضطرابات السياسية والفكرية إلا أنه عرف انتعاشا فكري وازدهرت فيه العلوم في مخلتف المجالات، وهذا ما أذكى في ابن خلدون نظرة علمية واسعة،

---

[1]- أبو القاسم محمد كرو، العرب وابن خلدون، ص22.

[2]- عبد القادر جفلول، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ترجمة د. فيصل عباس، دار الحداثة، 1986، ص: 26.

[3]- عبد الله عنان، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المستنصرين، ص488.

[4]- عبد الله عنان، مرجع سابق، ص488.

جمعت ما وصل إليه العالم العربي قبله ليدرسه دراسة علمية هادفة حسب التطور الحضاري وعلم العمران البشري، مما يؤكد إدراكه لأهمية العلوم في بناء الحضارات ورقيها.

المبحث الثالث: نقد وتقييم

يعتبر ابن خلدون المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع وقد استفاد من إطلالته الواسعة على الإنتاج الفكري والإجتماعي للفلاسفة الإسلاميين الذين سبقوه. إلا أن ابداعه وفكره تجاوز معطياتهم حيث اكتشف علما جديدا لم يسبقه أحد لا مفكري الشرق ولا مفكري الغرب، وقد أطلق ابن خلدون على علمه الجديد إسم العمران ويفتخر ابن خلدون بهذ العلم ويعتبر نفسه مبتكرا ومخترعا في هذا التأنيف، ولم يكن مقلدا أو مقتبسا من احد.

وقد احتل هذا العلم مكانة خاصة أنذاك مما يشير إلى قناعة ابن خلدون بضرورة الجمع بين الحاضر والماضي أي أن يكون عالم اجتماع ومؤرخا في الوقت ذاته، فيلتقي فيه البعدان اللذان عنهما تفتقت عبقريته.

حيث كان ابن خلدون مفكرا موسوعيا قبل ان يكون مؤرخا وكان التقاؤه بالتاريخ أمرا عارضا في حياته ومنعرجا مفاجئا ورغم ذلك فهو سبق المفكرين الذين ادعوا السبق في فلسفة التاريخ فهو " أول من استنبط فكرة فلسفة التاريخ وسماها (طبيعة الخليفة)" (1).

وهو " أول مفكر في العالم جعل التاريخ فلسفة للمؤرخ منهجا ينبغي أن يلتزم به، وللتأريخ أصولا ينبغي لمن اراد . أن يتصدى لعميلة التأريخ الإعتماد عليها" (2).

وبالرغم من إنجازاته في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ والفلسفة السياسية إلا أنه تعرض إلى انتقادات من بعض المفكرين وخاصة حول كتابه المقدمة الذي يعتبر أكبر إنجاز لابن خلدون والذي اكتسب من خلالها شهرة واسعة وخلدت اسمه بين علماء العالم.

حيث جاء ابن خلدون في كتابه المقدمة بإنتقاد بعض المؤرخين المسلمين الذين سبقوه وأتى بمنهج نقدي بديل " حيث اكتشف من خلال قراءته الفاحصة لهذه الكتب مدى الأخطاء والأكاذيب التي ملئت بها فكان ذلك حافزا له على وضع أسس وقواعد لإعادة كتابه التاريخ،

[1]- المقدمة، عبد الرحمان ابن خلدون، ص6.
[2]- المقدمة، مرجع سابق، ص:6.

على نحو يجعل المؤرخ في منأى من الأخطاء والأكاذيب"(1). وهذا المنهج يحمل جملة من القواعد منها العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات، الإحاطة بالحاضر، تحكيم العادة وقياس الغائب بالشاهد.

ومن هنا يظهر لنا أن " ابن خلدون بالغ كثيرا في الدعوة إلى الإعتماد على قانون المطابقة بين الروايات التاريخية والثابت من التاريخ والواقع الطبيعي، وأهم استخدام الإسناد في النقد التاريخي" (2). وغيرها من الاخطاء في منهج النقد التاريخي لابن خلدون . ويقول الكاتب إيف لاكوست في كتابه (العلامة ابن خلدون) ان نظريات ابن خلدون ليس لها معنى شامل ولا قيمة أبدية وفلسفية قدرية بصورة خاصة وتشاؤمية فنظريته إذا ليست فلسفة التاريخ بمقدار ماهي تأليف تاريخي لأحداث طرأت على بلد معين في عصر معين.

"بيان رؤية ابن خلدون العلمية في فعن التاريخ لا على أنها عرض لحوادث سياسية أو عسكرية متعاقبة أو تتابع لسير ملوك وأصحاب جاه وسلطان، بل بيان لتطور الشعوب العقلي والمادي"(3).

فمن خلال دراستنا لمقدمة ابن خلدون الذي ألف التاريخ وكان أساسا مؤرخا ليس له نظيرا وأقام نظرية في التاريخ لكنه حين كتب التاريخ كتب تاريخه فقط فنظرته في التاريخ تميل إلى تاريخ معين وبالتالي فإن ابن خلدون المبدع إنما هو صاحب المقدمة وليس صاحب التاريخ.

[1]- المقدمة، ابن خلدون، ص:8.
[2]- د. خالد كبير علال، أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة، ط، الأولى، 2005م، دار الإمام مالك، الجزائر، ص:9.
[3]- جانجي موريس، مقدمة في مدن التاريخ، مجلة المعرفة، 1978، ص133-156.

الخاتمـــــة:

على ضوء ما سبق، فقد أسفرت الدراسة إلى عدد من النتائج منها: أن ابن خلدون عبقرية عربية متميزة، ويعتبر أحد العلماء الذين تفتخر بهم الحضارة الإسلامية فهو مؤسس علم الاجتماع، وأول من وصفه على أسسه الحديثة. وإمام ومجدد في علم التاريخ.

- لقد تجلت عبقرية ابن خلدون في ابتداع ه لمنهج انفراد به وفي إستنتاجه ما لم يسبق إليه وفي تنظيمه ما استنتج في علم مستقل بنفسه. كان الكلام فيه مستحدث الص نعة غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص، علم لا يندرج ضمن العلوم المعروفة قبله بل قال عنه ابن خلدون " اطلعني الله عليه من غير تعليم ارسطو ولا إفادة بوذان" إلا أن ابتكاره كان نابعا من عبقريته وثقافته معا في معاينه وتعابيره.
- وقد أنتج لنا البحث جملة من التوضيحات لمعاني الدولة والعصبية والوازع. أن نحاول من جديد أبراز الصلة التي قد توجد بين هذه المعاني وأن نبين مدى ما يمكن أن تفيدنا به أبحاثنا المتعلقة بهذه التعابير من تقدم في فهم التفكير الخلدوني، وفهم التفكير السياسي لابن خلدون.
- كما أنه تأثر بالتربية الإسلامية حيث وضع مناهج جديدة في التربية.

كما عرف منهج ابن خلدون التربوي بالشمولية والتكامل في إرساء معالمه وهو سبق الكثير من العلماء التربية في نظريته حيث ربطها بالعمران.

- وكان له كذلك دوراً كبيرا في فلسفة التاريخ بإعتباره مؤرخاً فهو يؤمن بأن المنهج التاريخي يسعى إلى فهم الوقائع وتحليل الوثائق والأحداث المختلفة وإيجاد التفسيرات الملائمة لها.
- ومن هنا يظهر لنا أن ابن خلدون كان مفكراً ومؤرخاً ورائد في علم الاجتماع ساهم كثيراً في الفلسفة السياسية الإسلامية.

قائمة المصادر:

1- القرآن الكريم.

2- عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر، الطبعة الرابعة، رن، 2006م.

3- عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: أحمد جاد، دار الغد الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، ط:1، القاهرة، 2014م.

4- عبد الرحمان ابن خلدون، كتاب العبر والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطات الأكبر، دار الكتاب اللبناني، الجزء الثاني، المجلد الأول، بيروت، 1981م.

5- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق جمعة شيخة، الدار التونسية للنشر والدار العربية للكتاب، سنة 1984م.

قائمة المراجع:

1- إسماعيل سراج الدين، ابن خلدون انجاز فكري متجدد مكتبه الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2008.

2- إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث، دراسة فكرية فلسفية، دار الفجر، ط1، مصر، 1999م.

3- إدريس خضير، الفكر الإجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الإجتماعية، ديوان المطبوعات الجامعية، د.ط، الجزائر، 1983م.

4- أحمد فؤاد الاهواني، التربية في الإسلام، دار المعارف الطبعة الثانية، مصر 1975م.

5- أحمد محمد الطيب، أصول التربية، المكتب الجامعي الحديث، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 1999م.

6- ابن عمار الصغير، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية، الطبعة الثانية، الجزائر 1969م.

7- ابن منظور جمال الدين أبي الفضل، لسان العرب، 2004م، مج1، بيروت، دار صادر.

8- أبو القاسم محمد كرو، العرب وابن خلدون، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، الطبعة الثالثة،1977م.

9- إيف لاكوست، العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، الطبعة الثالثة، سنة 1982م.

10- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1407هـ ج1.

11- باسم علي حوامدة وآخرون، تربية الأطفال في الإسلام، دار جرير الطبعة الأولى، عمان، 2005م.

12- جورجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، منشورات دار المكتبة الحياة، د.ط، بيروت، مج: 2د.ج:3.

13- حسن عبد الله بانبيلة، ابن خلدون وتراثه التربوي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1984م.

14-حنا الفاخوري، وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثاني، دار الجيل، الطبعة الثالثة، بيروت، 1993م.

15- حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1991م.

16- حسين عبد الحميد أحمد رشوان، التربية والمجتمع، المكتب العربي الحديث، ط 1، الإسكندرية، 2002م.

17- حسين عبد الحميد أحمد رشوان، علم الإجتماع بين ابن خلدون وأجوست كونت، المكتب الجامعي الحديث، الطبعة الأولى، الأزارطية الإسكندرية، 2008م.

18- حسان هشام، مدخل إلى علم الإجتماع التربوي، الطبعة الأولى، 2008م.

19- خالد كبير علال، أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة، دار الإمام مالك، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006م.

20- رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، د.م، ط1، 2000م.

21- ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي دار الكتاب العربي 1967م طبعة 3.

22- سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، د.ط، الجزائر، د.ت.

23- شوقي أبو خليل، الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت، دمشق، 1994م.

24- ضياء رجب شهاب الدين، الدر المصور لتهذيب مقدمة ابن خلدون، دار الفتح، الطبعة الأولى، الشارقة، 1995م.

25- عامر مصباح، علم الإجتماع الرواد والنظريات، دار الأمة، الطبعة الأولى، الجزائر، 2010م.

26- عبد المجيد بوقربة، نحن والدولة مقاربات في الوعي السياسي العربي، منشورات الإختلاف، ط1، 2005م.

27- عبده الحلو، الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1995م.

28- عبد اللطيف شرادة، الفكر التاريخي في الإسلام، دار الأندلس، ط:2، بيروت، 1983م.

29- عمر فروخ: كلمة في تعليل التاريخ، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، 1988م.

30- عبد البارئ محمد داود، التربية الإسلامية للطفل، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، ط 1، الإسكندرية، 2003م.

31- عبد الله الرشدان ونعيم جعنيني، المدخل إلى التربية والتعليم، دار الشروق، الطبعة الثانية، عمان، الأردن، 1999م.

32- علي جبران، الفكر التربوي عند ابن خلدون لقاء تلفزيوني، الجزء الأول، قناة رؤيا، اليرموك 11:56.

33- عبد الله شريف، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، سلسلة الدراسات الكبرى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، سنة 1981م.

34- عماد الدين خليل، هجمات مضادة في التاريخ الإسلامي (الجزائر، دار الضياء، ط: 3، د.ت).

35- عبد القادر جفلول، الإشكالات التاريخية في علم الإجتماع السياسي عند ابن خلدون، ترجمة، فيصل عباس، دار الحداثة، لبنان، سنة 1986م.

36- علي عبد الواحد الصائغ، جامعة القادسية . كلية التربية . العدد 1 . المجلد 8 .

37- فوزية صعب المهيدب، الدولة الأموية وموقف ابن خلدون منها، مكتبة دار المعالم الثقافية، الإحسان، د.ط، د.ت.

38- فؤاد البعلي، ابن خلدون رائد العلوم الإجتماعية والإنسانية، دار المدى، ط 1، سورية، 2006م.
39- محمد فاروق النبهان، الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت 1998م.
40- مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، د.م، 1986م.
41- محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، 2010، ط1.
42- معن زيادة، ابن خلدون بين الفكر والسياسية، أعمال الملتقى الدولي عن ابن خلدون من 1 إلى 4 يوليو 1986م، الجزائر 1986م.
43- مصطفى غالب، خليل شرف الدين، في سبيل موسوعة فلسفية، ابن خلدون، دار الهلال، ط: الأخيرة.
44- محمد هاشم فالوقي، أسس المناهج التربوية، منشورات الجامعة المفتوحة، الطبعة الاولى، طرابلس، 1991م.
45- ملحم قربان، خلدونيات السياسة العمرانية، دراسات منهجية ناقدة في الإجتماع السياسي وتطوره.
46- محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، سنة 1982م.
47- مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار القباء للطباعة و النشر والتوزيع، القاهرة الطبعة الأولى، سنة 1999م.
48- يعقوب الخطابي، ابن خلدون مؤسس علم الإجتماع دار الكتاب الحديث، الطبعة الأولى، القاهرة2011م.
50- ناجي التكريني، الفلسفة السياسية عند ابن ربيع، مع تحقيق سلوك المماليك تدبير الممالك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987م.
51- نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد، جمهورية أفلاطون، دار المعارف بمصر.

المجلات:

1- بدر سعيد الأغبري، ملامح الفكر التربوي عند ابن خلدون، أدب وثقافة، صحيفة الأسبوعية، الجمهورية اليمنية، العدد 1277. 26

2- رقية طه جابر العلواني، بحوث ودراسات العدد 29، 2002م.

3- محمد يسار عابدين وعماد المصري، الفكر التنموي في مقدمة ابن خلدون، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، مج 25، العدد1، 1999م.

4- مسعودة خالف شكور، إسهامات ابن خلدون وآراءه النظرية في تعليمية اللغة، قسم آداب وفلسفة، العدد 10، جوان 2013م.

5- جانجي موريس، مقدمة في معنى التاريخ، مجلة المعرفة (س17. ع 198، آب 1978م)

المذكرات والأطروحات الجامعية:

1- بندر رفيد العنزي، ابن خلدون ناقدا، مذكرة ماجيستر في اللغة العربية وآدابها، كلية العلوم وآدابها، جامعة الشرق الأوسط، 2011-2012م.

2- ربيعة بلحاج، ملامح تعليمية اللغة عند ابن خلدون من خلال مقدمته، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستير في اللغة والأدب العربي، جامعة ورقلة 2008-2009م.

3- عبد المنعم حسن محسن بني عواء، أصول الفكر التربوي عند ابي حامد الغزالي وابن رشد وابن خلدون، دراسة تحليلية مقارنة من الفكر التربوي الحديث، أطروحة الدكتوراه في فلسفة التربية، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، آب، 2007م.

4- نادية كحلوش، مصطلحات العمران في مقدمة ابن خلدون، مذكرة مكملة لنيل درجة الماجيستير في الترجمة جامعة منتوري قسنطينة، 2008-2009م.

المراجع المترجمة:

1- ت.ج - دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: محمد عبد الوهاب أبوريدة، دار النهضة العربية، د.ط، د.ت.

2- عبد الغني مغربي، الفكر الإجتماعي عند ابن خلدون ترجمة: محمد الشريف بن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986م.

3- عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، ط: 1، بيروت، 1981م.

4- عبد القادر جفلول: ترجمة فيصل عباس، دار الحداثة لبنان، سنة 1986م.

الحبابي محمد عزيز، ابن خلدون المعاصر، ترجمة: فاطمة حبابي، بيروت، الحداثة للطباعة والنشر.

المقالات الأجنبية:

1- A.L.Boukhari. pensée Khaldounienne dimensions et facteurs agissants actes du colloque international sur Ibn Khaldoun, Frenda : 1983.

الفهرس